Paulus

und

die evangelische Geschichte.

Zugleich ein Beitrag
zur Vorgeschichte der Evangelien.

Von

P. Olaf Moe,
Dozent der Theologie an der Universität Christiania.

LEIPZIG.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1912.

Herrn Geheimen Konsistorialrat

Professor D. Dr. **Reinhold Seeberg**

in tiefer Dankbarkeit

gewidmet.

Vorwort.

Warum ich gewagt habe, zu den nicht wenigen schon vorhandenen Arbeiten über das Thema der Überschrift eine neue Monographie zu fügen, habe ich in der Einleitung auseinandergesetzt und muß hier darauf verweisen. Bin ich mir auch bewußt, daß die Ausführung zum Teil etwas knapp geraten ist, so suche ich eine Entschuldigung dafür mit in Umständen, die eine Beschleunigung der Herausgabe erforderten, und muß mich im übrigen damit beruhigen, daß die Einzelheiten von meinen Vorgängern vielfach eingehender behandelt worden sind, so daß ich insofern auf ihre Ausführungen — welche ich übrigens möglichst verwertet habe — verweisen kann.

Übrigens bin ich nicht nur denselben, von denen ich besonders Drescher, Feine, Heinrici, Kölbing, Nösgen, Paret, Resch, Schmoller, von Soden, Sturm und Titius nenne, sondern auch anderen deutschen Gelehrten wie namentlich Harnack und Zahn zum Dank verpflichtet. Besonders viele Anregung verdanke ich den Schriften Alfred Seebergs über das Evangelium und die Lehre der Urchristenheit; aber vor allem danke ich dem Manne, dem diese Arbeit in Ehrerbietigkeit gewidmet ist, Reinhold Seeberg, der nicht nur meine wissenschaftlichen Studien auf die verschiedenste Weise angeregt, sondern auch die Herausgabe dieser Arbeit besonders gefördert hat.

Christiania im September 1911.

Olaf Moe.

Inhaltsübersicht.

Zweiter Teil.

Einleitung.

Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß derjenige Apostel Jesu Christi, welcher nicht wie die Zwölf in die Schule des auf Erden wandelnden Meisters gegangen war, sondern seine christliche Erkenntnis nur aus der Offenbarung des erhöhten Herrn ableitete, in der Völkerwelt der wirksamste Herold des Evangeliums und im Kanon des Neuen Testaments „der Apostel“ vor allen anderen geworden ist. Darin liegt allerdings ein Beweis für die überragende Bedeutung des übergeschichtlichen Gehalts der Person Christi — „der Geist ist, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts“ —; aber liegt darin sogar ein Beweis für die Bedeutungslosigkeit des geschichtlichen Lebens Jesu an sich oder wenigstens im Sinne des Paulus? Hat dieser sich wirklich nicht um das Erdenleben des Herrn gekümmert, oder hat er wohl seine mangelnde Kenntnis desselben auf andere Weise ausgefüllt?

Der Theologie einer älteren Zeit fiel es nun nicht schwer, den Ausgleich zwischen Paulus und den Zwölf darin zu finden, daß auch sein Mangel an geschichtlichem Wissen durch direkte Offenbarung ersetzt gedacht wurde. Aber der neueren Theologie mit ihrer durchaus empirisch-historischen Denkweise widerstrebt eine solche Annahme zu sehr. Auch wenn man sonst bereit ist, Wunder anzuerkennen, scheint Einem eine solche Annahme doch mit dem Gesetz der Sparsamkeit, das sonst der Offenbarungsökonomie eigen ist, unvereinbar zu sein. Die neuere Theologie ist deshalb geneigt, entweder die Verwertung der evangelischen Geschichte sowohl von der Missionspredigt als von der Theologie des Paulus einfach auszuschalten, oder nur eine Kenntnis der evangelischen Geschichte, welche auf natürlichem Wege vermittelt war, bei ihm anzunehmen.

Auf den ersten Blick scheint nun gewiß das meiste für die erstere Annahme zu sprechen. Es ist ja eine unleugbare Tatsache, daß die paulinischen Briefe verhältnismäßig sehr selten auf die evangelische Geschichte zurückweisen. Abgesehen von den oft erwähnten beiden Heils-

tatsachen, des Todes und der Auferstehung Jesu, welche dem Apostel unmittelbar gewiß waren, sind es nur die dogmatisch bedeutsamen Daten der Geburt Christi und seiner Einsetzung des Abendmahls, welche ausdrückliche Erwähnung finden. Und auch auf die Worte Jesu beruft sich Paulus nur in seltenen und nicht gerade den religiös gewichtigsten Fällen, gleichwie seine ganze Theologie begrifflich und inhaltlich relativ wenige Verwandtschaft mit der synoptischen Verkündigung Jesu aufzuweisen scheint. Dazu kommen nun auch prinzipielle Erklärungen des Apostels, welche in die gleiche Richtung weisen. Sehr nachdrücklich betont er seine Unabhängigkeit von den älteren Aposteln, den berufenen Zeugen des Lebens Jesu, und einmal scheint er geradezu mit einer gewissen Geringschätzung von der historischen Kenntnis Jesu zu sprechen. Der Herr ist ja der Geist, und wie wenig entsprach sein Erdenleben seinem himmlischen Wesen!

Es ist demnach begreiflich, daß alle diejenigen, welche das Geschichtliche am Christentum mehr oder weniger entwerten, sich gern auf Paulus berufen, und daß andererseits diejenigen, welche eben den „historischen Jesus" zum Panier machen, aus dem gleichen Grund, die Theologie des Paulus stark kritisieren. Aber darin stimmen doch die beiden Richtungen überein, daß Paulus nicht nur tatsächlich von der evangelischen Geschichte wenig Notiz genommen haben soll, sondern auch aus prinzipiellen Gründen überhaupt „von dem Vorleben Christi Abstand nehme".

Demgegenüber hat es nun andererseits nicht an Forschern gefehlt, welche geltend machen, daß die Stellung des Paulus zu der evangelischen Geschichte keineswegs mit den obigen Beobachtungen allseitig gekennzeichnet ist. Bei einer tieferen Betrachtung weisen die paulinischen Briefe tatsächlich eine viel größere Kenntnis der Einzelheiten des Lebens Jesu auf, als es bei einer oberflächlichen Lektüre in die Augen fällt. Und sodann ist es nicht zu übersehen, daß die oben erwähnten Erklärungen des Apostels eine polemische Zuspitzung erhalten haben und darum nicht einseitig ausgebeutet werden dürfen, da andere Äußerungen desselben vielmehr auf seine Abhängigkeit von der urchristlichen Überlieferung hinweisen.

Freilich scheinen die diesbezüglichen, besonders auch in den letzten Jahrzehnten wiederholten Nachweise nicht die verdiente Beachtung gefunden zu haben; denn eben in der allerletzten Zeit hat die erstere Auffassung besonders zuversichtlich und radikal ihr Haupt erhoben. Aber um so mehr muß es gerechtfertigt erscheinen, die Frage zu neuer Behandlung aufzunehmen, welche Stellung Paulus in Wirklichkeit zum Erdenleben Jesu, bzw. zur geschichtlichen Überlieferung davon eingenommen hat.

Die genannte Frage ist aber nicht nur deswegen von Interesse, weil sie so heiß umstritten ist; vielmehr weist gerade dieser Streit auf tiefere Gründe hin, welche der Entscheidung unserer Frage die allergrößte Bedeutung geben. Erstens sind ja die paulinischen Briefe die ältesten Dokumente des Neuen Testaments[1]) und deren Zeugnis von dem Leben und Wirken Jesu ist somit von ganz besonderem historischen Wert. Sodann ist Paulus zugestandenerweise derjenige Apostel, der, indem er das Evangelium grundsätzlich von seinem jüdischen Mutterboden loslöste, demselben erst seine weltgeschichtlich wirksame Form verlieh, gleichwie die paulinischen Briefe im apostolischen Teil des neutestamentlichen Kanons eine vorherrschende Stellung erhalten haben. Infolgedessen hat das Verhalten eben dieses Apostels zur evangelischen Geschichte, bzw. zum ersten Teil des neutestamentlichen Kanons (ὁ κύριος) auch ein weitreichendes prinzipiell-theologisches Interesse, indem es sich hierbei um die Frage handelt, inwieweit der christliche Glaube an geschichtliche Tatsachen gebunden ist. Vollends für den Protestantismus, der ja vor allem aus einer Erneuerung des Paulinismus hervorgegangen ist, muß eben die letzte Seite an unserer Frage von entscheidendem Interesse sein.

Haben wir so die Fragestellung und die historisch-theologische Bedeutung der gestellten Aufgabe allgemein gekennzeichnet, so gilt es nunmehr die Formulierung der Frage mehr speziell zu bestimmen und unser Verfahren zu ihrer Lösung anzugeben.

Um die Stellung des Paulus zu den Tatsachen und Worten des Erdenlebens Jesu handelt es sich also. Wenn wir aber statt einfach: „Paulus und das (Erden-) Leben Jesu" zu sagen, den Titel: „Paulus und die evangelische Geschichte" gewählt haben, so ist das mit Bedacht geschehen. Zunächst soll dadurch zum Ausdruck gebracht sein, daß es u. E. unmöglich ist, bei einer Untersuchung dessen, was Paulus über das Leben Jesu sagt, von einer Vergleichung desselben mit der Darstellung des Lebens Jesu in den Evangelien abzusehen. Man hat freilich behauptet, es sei methodisch unerlaubt zu fragen: Was wußte Paulus vom Leben Jesu (bzw. von der evangelischen Geschichte)? Die Fragestellung sollte vielmehr lauten: Wie stellt Paulus das Erdenleben Jesu dar? d. h. man dürfe nicht die evangelische Überlieferung zur Erklärung der paulinischen Aussagen heranziehen.[2]) Allein weder der Hinweis auf die geschichtliche Unsicherheit der evangelischen Überlieferung noch das religionsgeschichtliche Gesetz, daß Ähnlichkeit nicht

[1]) Möglicherweise ist doch der Brief des Jakobus älter.

[2]) So M. Brückner, „Zum Thema Jesus und Paulus", Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft VII 1906 p. 112 ff.

Abhängigkeit beweist, kann hier gegen die beiden Tatsachen aufkommen, daß einmal Paulus laut seiner eigenen Briefe enge Beziehungen zur Muttergemeinde, wo die evangelische Überlieferung entstanden ist, gehabt, und daß er sodann mit zwei von den Evangelisten, Markus und Lukas, lange Zeit Gemeinschaft gepflegt hat. Wollen wir dann nicht alle Tradition überspringen, so haben wir sowohl das Recht als die Pflicht, den Hinweis des Apostels auf das Leben Jesu mit den Angaben der Evangelien zu vergleichen.

Sodann gibt es noch einen besonderen Grund, nicht von dem Leben Jesu, sondern von der evangelischen Geschichte zu sprechen. Die altkirchliche Tradition sowie das Selbstzeugnis der Evangelien legt nämlich die Annahme nahe, daß der Inhalt der letzteren, resp. die evangelische Überlieferung nicht zufällig den gleichen Namen erhalten hat wie die Heilsbotschaft der Apostel, namentlich auch die des Paulus. Müssen wir dann nicht versuchen, ob sich nicht eine Brücke von dem paulinischen Evangelium zu den geschriebenen Evangelien, von „dem Apostel" zum „Herrn" schlagen lasse?

Die bisherigen Untersuchungen über das Verhältnis des Paulus zum Leben Jesu[1]) leiden u. E. an dem Fehler, daß sie einseitig literarisch-statistisch angelegt sind; sie suchen aus den paulinischen Briefen die direkten und indirekten Hinweise auf Tatsachen und Worte des Lebens Jesu, bzw. der evangelischen Geschichte zusammen. Das ist nun gewiß eine notwendige und nützliche Arbeit, die wir auch tun müssen, und viele wertvolle Erkenntnisse sind auf diesem Wege zutage gefördert. Allein wir dürfen nicht vergessen, daß der Apostel nicht nur Briefschreiber war, sondern vor allem Missionar gewesen ist; die Briefe repräsentieren keineswegs seine ganze Verkündigung; vielmehr liegt sein eigentliches Evangelium hinter den Briefen. Zwar tritt uns im neutestamentlichen Kanon zunächst der literarische Paulus entgegen, und eben deshalb ist man versucht, das Evangelium des Paulus einseitig dogmatisch aufzufassen. Aber neben der Theologie des Apostels in seinen Briefen besitzen wir doch nicht nur die Aufzeichnung seiner Missionsreden durch Lukas in der Apostelgeschichte, sondern auch die vielfachen Erinnerungen eben der Briefe an die mündliche Predigt und Lehre des Paulus, und daneben kommen noch in Betracht die stillschweigenden Voraussetzungen, welche die Briefe von der durch die Mission mitgeteilten Erkenntnis der Leser überall machen. Aus diesen Quellen muß man versuchen, das mündliche Evangelium des Apostels zu

---

[1]) Vgl. die Übersicht bei A. Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu, Leipzig 1904 p. 31—34.

rekonstruieren und namentlich die Beziehungen desselben zu der evangelischen Überlieferung herauszustellen.

Eine solche Untersuchung haben wir in der bisherigen sonst ganz reichlichen Literatur zum Thema „Paulus und das Leben Jesu" vermißt. Aber eben daher rechtfertigt sich auch eine solche mehr geschichtlich als bloß statistisch angelegte Untersuchung von der Stellung des Paulus zur evangelischen Geschichte, und vielleicht wird sie auch eindrucksvoller als die statistischen Darlegungen die positive Stellung des Apostels zur evangelischen Überlieferung klar machen. Dabei müssen zwar auch die Ergebnisse der Statistik herangezogen werden, aber das Hauptgewicht wird hier auf die regressiv-geschichtliche Erörterung fallen müssen.

Unser Verfahren wird sich demgemäß folgenderweise gestalten. Wir untersuchen zunächst die prinzipielle Stellung des Paulus zur evangelischen Geschichte (Überlieferung), um so das Vorurteil wegzuräumen, daß der Apostel sich um dieselbe schlechterdings nicht bekümmert habe, und betrachten sodann seine tatsächliche Stellung zu derselben Geschichte, indem wir die in seinen Briefen befindlichen deutlichen Hinweise auf jene zusammenstellen. Ergibt es sich dann, daß solche Hinweise selbst bei genauer Untersuchung spärlicher sind als wir erwarten könnten, so wird die Frage: Warum so spärlich? sich aufdrängen und einer geschichtlichen Erklärung bedürfen. Dann zeigen sich verschiedene Gründe, die uns erklären, daß die paulinischen Briefe weniger Veranlassung hatten, auf das Leben Jesu zurückzugreifen, als wir es hätten erwarten können; namentlich muß es uns zu denken geben, daß auch die übrigen neutestamentlichen „Episteln" nicht wesentlich mehr von Rückbeziehungen auf die evangelische Geschichte enthalten. Und doch wissen wir, daß jedenfalls einige von den betreffenden Autoren eine eingehende Kenntnis der evangelischen Überlieferung besaßen, welche sie anderswo niedergelegt haben. Dann aber drängt sich um so lebhafter die Frage auf, ob das nicht auch mit dem Apostel Paulus der Fall gewesen sei, und ob er nicht anderswo — nämlich in seiner Missionstätigkeit — die evangelische Geschichte reichlicher ausgenutzt habe. Zur Beantwortung dieser Frage bieten sich, wie schon gesagt, wesentlich zweierlei Quellen dar: einerseits die ausdrücklichen Erinnerungen des Apostels in seinen Briefen an die voraufgegangene mündliche Predigt und Lehre desselben nebst den paulinischen Missionsreden in der Apostelgeschichte, andererseits die Beobachtung derjenigen (evangelischen) Vorstellungen, Namen und Begriffe, welche die paulinischen Briefe als den Lesern bekannt voraussetzen, ohne daß sie sich von selbst verstehen oder sich aus der hellenistisch-jüdischen Bildung, bzw. aus der eigenen Konzeption des Apostels erklären. — Auf diese Weise werden wir zu

dem Ergebnis kommen, daß Paulus in seiner Missionspredigt und Katechese in wesentlichen Punkten die evangelische Geschichte ausgenutzt haben muß.

Dieses Resultat bleibt aber noch mit einer gewissen Unsicherheit besonders im Hinblick auf den Umfang jener Benutzung behaftet. Um nun womöglich eine größere Sicherheit namentlich auch in dieser Beziehung zu erreichen, greifen wir das Problem noch von einem anderen Ausgangspunkte an. Wir gehen dann den umgekehrten, progressiven, Weg, indem wir von der evangelischen Überlieferung ausgehen und bei Paulus enden. Es handelt sich dabei um den Nachweis, daß die evangelische Überlieferung von Anfang an in den Begriff des Evangeliums mit einbefaßt war, oder daß der gemeinsame Grundstamm der evangelischen Literatur von Anfang an zum Stoff der gemein-apostolischen Evangelisation gehörte, so daß auch Paulus als Verkünder des Evangeliums nicht unterlassen haben kann, wesentlich die gleiche Überlieferung seinen Gemeinden mitzuteilen. Dieser Nachweis, der von der kirchlichen Tradition und dem Selbstzeugnis unserer Evangelien ausgeht, wird namentlich durch die Beobachtung der tatsächlichen Anlage unserer Evangelien gebracht, indem es sich zeigt, daß sie nach einem bestimmten, evangelistisch-katechetischen Schema angelegt sind und eine Reihe gemeinsamer Punkte enthalten, welche zusammen einen „Kursus“ des Evangeliums repräsentieren. — Daß aber Paulus in sein Evangelium den gleichen Kreis von Lehrpunkten — in Form von Taten und Worten Jesu — mit aufgenommen hat, wird wiederum dadurch bestätigt, daß wir in seinen Briefen eine Reihe Anklänge an solche Momente der evangelischen Geschichte beobachten können.

Damit wäre die Beweiskette geschlossen. Die tiefe Kluft, die besonders nach der tübingischen und religionsgeschichtlichen Schule zwischen dem Evangelium des Paulus und dem Evangelium der Evangelien klafft, wäre nunmehr durch die Erkenntnis überbrückt, daß Pauli Evangelium viel geschichtlicher angelegt war, als es nach seinen Briefen zunächst aussehen könnte, und daß die Evangelien viel lehrhafter gerichtet sind, als unsere einseitig historisch interessierte Theologie bisher erkannt hat.

Erster Teil.

Das Evangelium des Paulus und die Evangelien.

§ 1. Die grundsätzliche Stellung des Paulus zu der evangelischen Geschichte (bzw. Überlieferung).[1]

An zwei bedeutsamen Stellen seiner Briefe hat sich Paulus über seine Stellung zu dem Leben Jesu, bzw. zu der urapostolischen Tradition davon in einer Weise ausgesprochen, welche in der Tat die Behauptung zu rechtfertigen scheint, daß er eine auffällige Gleichgültigkeit gegen die evangelische Geschichte zeige. Wir denken an 2 Kor 5, 16, wo er sozusagen die Kenntnis des irdischen Jesus negiert, und Gal 1, 12 ff., wo er seine Unabhängigkeit von den Uraposteln verficht. Es fragt sich indessen, ob der genannte Eindruck zutreffend sei, oder ob nicht eine gründlichere Auslegung der beiden Stellen zu einer Revision der weithin herrschenden Auffassung derselben führen müsse.

Erklärung von 2 Kor 5, 16.

In 2 Kor 5, 16 heißt es: *εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.* Diese unleugbar ziemlich dunklen Worte sind bekanntlich sehr verschieden ausgelegt worden, und nach einer neuerdings recht beliebten Erklärung haben sie überhaupt nichts mit der Frage nach dem historischen Jesus zu schaffen, sondern beziehen sich auf etwas ganz anderes, indem der Apostel von der Kenntnis nicht der konkreten Christusperson, Jesus, sondern der Messiasperson in abstracto, bzw. des Messiasbegriffs reden soll: „Ob wir auch (als Juden) einen fleischlichen Messiasbegriff gehabt haben,[2]) so haben wir jetzt (als Christen)

---

[1]) Was die Quellen zum Paulinismus betrifft, können wir ganz ohne Vorbehalt die zehn älteren Paulusbriefe benutzen, aber auch die Pastoralbriefe werden wir bedingterweise subsidiär heranziehen können. Für die Missionspredigt des Apostels wird auch die Apostelgeschichte eine Quelle zweiten Ranges darbieten.

[2]) „An einen sich in irdisch-nationalen Schranken bewegenden Messias . . . geglaubt habe“ (Feine, Theol. d. N. T. p. 346).

einen solchen nicht mehr." Seit der Bekehrung, bzw. von einem späteren Zeitpunkt an, ist eine andere (geistliche) Messiasidee in ihm aufgeleuchtet (die Idee eines Messias, der alles Irdische auch alles National-Jüdische hinter sich gelassen). — Allein diese von Baur begründete Erklärung ist zweifellos unhaltbar. Denn ob es auch möglich wäre, daß Paulus in solch abstrakter Bedeutung von *Χριστός* reden könnte, was immerhin zweifelhaft bleibt, [1]) so weist doch der Kontext unbedingt auf den konkreten (nicht bloß erwarteten, sondern schon erschienenen) Christus hin, vgl. einerseits v. 14 u. 15 (*ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ κτλ.*), andererseits v. 17 (*εἴ τις ἐν Χριστῷ*). Und gleichwie *Χριστός* sowohl im Vorhergehenden als im Nachfolgenden konkret gemeint ist, so fordert auch die Parallele mit den anderen konkreten Personen, die als Objekt des Kennens in Frage kommen (*οὐδένα* v. 16[a]), die konkrete Bedeutung des *Χριστόν* v. 16[b]. Also nicht an die Messiasidee denkt Paulus hier, sondern an die konkret-geschichtliche Messiasperson.

Aber was meint er denn, wenn er von einer Kenntnis dieser Messiasperson spricht, welche nunmehr aufgehört hat? Zunächst ist festzustellen, daß der Apostel mit *εἰ καὶ ἐγνώκαμεν* nicht bloß einen hypothetischen Fall einführt, als ob er nie in Wirklichkeit Christus *κατὰ σάρκα* gekannt hätte, sondern wie der Indikativ *ἐγνώκαμεν* und die Analogie mit seinem sonstigen Gebrauch des Partikels *εἰ καί* [2]) zeigen, hat *εἰ καί* konzessive Bedeutung und führt einen wirklich stattgefundenen Fall ein: [3]) „Wenn wir auch (was wir nicht leugnen wollen) Christum *κατὰ σάρκα* gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr auf solche Weise."

Wenn es sich aber näher um die Art dieser Kenntnis handelt, dann lohnt es sich zu fragen, ob Paulus mit *εἰ καί* etwas konzediere,

---

[1]) Feine a. a. O. verweist auf Stellen wie Röm 9, 5, wo indessen von dem erschienenen Messias die Rede ist, und 10, 6 u. 7, wo *Χριστός* allerdings in einer mehr abstrakten Wendung steht.

[2]) Vgl. 2 Kor 4, 3; 4, 16; 7, 8. 12; 11, 6. 15; 12, 11. 15.

[3]) Auch der Kontext spricht für diese Bedeutung. Denn der in v. 16[b] genannte Fall ist zwar nur ein Spezialfall der in 16[a] aufgestellten Regel, aber tatsächlich der wichtigste Fall (der scheinbar eine Ausnahme zu bilden scheinen könnte, aber es nicht tut). Die Anknüpfung von *εἰ καί* ohne Syndeton, beweist in der Tat, daß die Regel in 16[a] schon mit besonderem Hinblick auf diesen einen Fall geformt ist, so daß man sogar versucht sein könnte, *Χριστόν* in v. 16[b] von dem Christus mysticus d. h. dem Leib Christi, der Kirche zu verstehen. Das verbietet aber der Zusammenhang, und dann ist es durchaus unwahrscheinlich, daß der Apostel die Regel in v. 16[a], wo vom Aufhören wirklicher Kenntnis die Rede ist, mit besonderem Hinblick auf einen Fall, der nur hypothetisch wäre, geformt hätte. Also wird auch in dem Spezialfall v. 16[b] von wirklicher Kenntnis die Rede sein.

was in den Augen der Leser für ihn rühmlich, oder etwas was für ihn unrühmlich wäre. Denn davon wird die Frage nach der Art seiner nunmehr aufgehörten Kenntnis Christi κατὰ σάρκα wesentlich abhängig sein. — Wir haben hier schon vorausgesetzt, daß ἡμεῖς auf Paulus und ihn allein geht; es wird in der Tat nur Verfasserpluralis sein. Aber weshalb ist es betont? Gewiß in Gegensatz gegen irgendwelche anderen Christen, die nicht den gleichen Grundsatz wie Paulus selbst befolgen. Und diese Beobachtung kann uns nun auf eine Spur leiten zur Beantwortung der aufgeworfenen Frage. Die betreffenden Christen können ja nur die oben v. 12 erwähnten Leute sein, welche sich ἐν προσώπῳ καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ rühmen, d. h. auf äußere Vorzüge, wie etwa israelitische Herkunft [1]) und besondere Beziehungen zu gewissen Autoritäten wie die Urapostel und Christus selber pochten. Von dieser Voraussetzung aus wird erst das Folgende recht verständlich. [2])

Warum verfällt nämlich Paulus in v. 16 plötzlich auf den Gedanken des Kennens, bzw. des Nichtkennens der Leute nach dem Fleische? Aus dem in 14^b—15 ausgesprochenen Urteil erklärt sich das nicht genügend; denn aus dem Satz, daß alle mit Christo gestorben sind und alle darum für ihn leben sollen, wäre nicht gerade die spezielle Folgerung zu erwarten, daß nunmehr die alte Kenntnis aller Menschen aufgehört hat, es sei denn, daß man οἴδαμεν nicht im eigentlichen, sondern nur in einem uneigentlichen, abgeschwächten Sinn nähme = betrachten, schätzen. Aber das ist jedenfalls so lange unerlaubt, als man mit dem eigentlichen und nächsten Sinn auskommen kann. [3]) Und das können wir in der Tat hier. Im Gegensatz zu jenen Christen, welche sich ihrer Kenntnis der Urapostel und Christi κατὰ σάρκα rühmten, kennt Paulus niemanden mehr, auch Christus nicht, auf diese Weise, d. h. er will nichts mehr von solcher Kenntnis wissen, geschweige denn sich davon rühmen, vgl. den analogen Ausdruck 1 Kor 2, 2.

Aber daraus folgt nun weiter, daß die betreffende Kenntnis, die Paulus von Christus κατὰ σάρκα gehabt hat, eine solche war, deren er sich keineswegs zu schämen brauchte, sondern deren er sich durchaus hätte rühmen können. Nicht also macht er jene Konzession (εἰ καί), weil er eingestehen muß, daß er Christus seinerzeit arg verkannt habe. Das ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα kann m. a. W. nicht auf sein vorchristliches Verkennen Jesu bezogen werden; warum sollte er auch das

---

[1]) Vgl. 12, 21 f.

[2]) Vgl. J. Weiß, Jesus und Paulus 1909 p. 27.

[3]) Gewiß steht οἴδαμεν und γινώσκομεν hier von einem Kennen, das sich auch in einem bestimmten praktischen Verhalten betätigt, aber daraus folgt noch nicht, daß es nur oder zunächst von einem solchen Verhalten zu verstehen sei

Bedürfnis fühlen, zu versichern, daß es jetzt mit demselben vorbei war? das verstand sich doch von selbst. Vielmehr macht er jene Konzession um anzudeuten, daß er keineswegs hinter seinen Gegnern zurückstand, und wenn er sich erst seiner Bekanntschaft Christi rühmen wollte, auch rühmen könnte.

Wenn aber die paulinische Bekanntschaft mit Christus *κατὰ σάρκα* eine der gegnerischen gleichartig war, deren er sich hätte rühmen können, dann muß sie irgendeine persönliche Bekanntschaft bezeichnen [1]), und wenn diese persönliche Bekanntschaft einen Vorzug vor denjenigen bedeuten soll, die Christus *κατὰ σάρκα* nur durch Hörensagen kannten, muß sie eine auf Augenzeugenschaft beruhende Kenntnis ausdrücken, m. a. W. ein persönliches Gesehen- und Gehörthaben Christi, wenn auch nicht eine persönliche Bekanntschaft in engerem Sinn einschließen.

Nachdem wir aus dem Zusammenhang dieses Verständnis der in v. 16 gemeinten Kenntnis *κατὰ σάρκα* gewonnen haben, kann es verhältnismäßig gleichgültig sein, wie wir des näheren den Ausdruck zu analysieren haben, bzw. ob *κατὰ σάρκα* zum Verbum: *γινώσκομεν* (*ἐγνώκαμεν*) oder zum Objekt: *οὐδένα, Χριστόν* hinzuführen sei. Denn unter keinem Umstand kann Paulus an etwas anderes als eine äußerlich-persönliche Kenntnis der irdischen Person Christi gedacht haben. Für die letztere Konstruktion spricht freilich u. E. die Beobachtung, daß der Satz v. 16 gerade als eine Folgerung des ersten Teils des Urteils v. 14^b („ist Einer für alle gestorben, dann sind sie alle gestorben") erscheint; denn werden alle — nach ihrem natürlichen Wesen — als tot angesehen, dann ist es ja eine natürliche Konsequenz davon, daß man sie nicht mehr nach diesem ihren natürlichen Wesen (ihrem „Fleische") kenne. Dann aber paßt *κατὰ σάρκα* nur zum Objekt, gleichwie ja auch *οὐδένα* dem Satz *οἱ πάντες ἀπέθανον,* und *Χριστόν* dem Satz *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν* entspricht. [2]) — Aber selbst, wenn man die andere Konstruktion, wonach *κατὰ σάρκα* vielmehr zum Verbum gehöre, bevorzugt, wird in der Realität nichts Wesentliches verändert. Denn eine Kenntnis, die an dem Fleisch des Kennenden ihren Maßstab hat,

---

[1]) Nicht auf ein früheres mehr judenchristliches Stadium seiner Erkenntnis Christi kann Paulus damit gezielt haben; denn das wäre nichts besonders Rühmenswertes, und abgesehen davon streitet die Annahme eines solchen Stadiums sowohl gegen den Kontext — denn *ἀπὸ τοῦ νῦν* muß auf die Bekehrungszeit gehen, vgl. v. 17 und 18 — als gegen andere Aussagen des Apostels, wonach er sofort bei seiner Bekehrung eine universalistische Erkenntnis Christi gewann, vgl. Gal 1, 15 ff. und 2 Kor 4, 6.

[2]) Vgl. auch *καυχῶνται κατὰ σάρκα* 11, 18, wo nach dem Zusammenhang *κατὰ σάρκα* objektiv zu fassen ist

wird sich eben auch auf das Fleisch und nach dem Fleisch des Gekannten richten;[1]) „nur das Gleiche kennt ja das Gleiche,“ und ob man erklärt: wir haben Christus gekannt, so wie Fleisch zu kennen pflegt,[2]) oder: wir haben Christus gekannt, so wie er Fleisch war, im Fleisch erschien,[3]) in beiden Fällen ist eine Kenntnis gemeint, die sich an der fleischlichen, sinnlich-irdischen Erscheinung bemaß und daher nur sinnlich-irdischer Art war.

Denn selbstverständlich steht *κατὰ σάρκα* hier im prägnanten Sinn: von einem Kennen, welches nur an dem Fleisch, d. h. der sinnlich-irdischen Erscheinung oder wenigstens hauptsächlich an dieser orientiert ist. — Daraus erklärt es sich auch, wie der Apostel von dem Aufhören solcher Kenntnis sprechen kann.[4]) Das tut er natürlich nicht in dem Sinn, daß seine Kenntnis der irdischen Christusperson als solche aufgehört wäre; denn das Erinnerungsbild mußte allerdings bestehen bleiben, gleichwie das äußere Bild der noch lebenden Objekte seines Kennens (v. 16[a]) bestand. Sondern der Sinn muß sein, daß nicht mehr jene Kenntnis, bzw. jenes Erinnerungsbild an sich maßgebend für seine Erkenntnis der Person Christi war so wenig wie für seine Erkenntnis der anderen. Denn nunmehr sieht er sowohl Christus als alle anderen in einem neuen Licht, nämlich im Licht des Todes Christi, welcher den Tod aller einschließt (v. 14).[5]) Zwar hat es mit der *σάρξ* Christi auch noch eine andere Bewandtnis als mit der *σάρξ* der übrigen Menschheit, weil er nichts von Sünde wußte (v. 21), und Paulus kennt ja auch eine Seite dieser *σάρξ*, welche für das Erkennen seiner Person von bleibender Bedeutung ist (vgl. Röm 1, 3 u. 9, 5). Allein wenn man, wie die Judaisten und seinerzeit auch Paulus selbst, die *σάρξ* Christi an sich, mit Absehen von seiner Hingabe derselben in den Tod, zum Maßstab seiner Kenntnis Christi macht oder darauf pocht, als ob solche Kenntnis an sich einen wesentlichen Vorzug ausmachte, dann kennt man nur die äußere Seite seiner Person und hat nur eine äußerliche, deshalb auch schiefe Kenntnis Christi, die für den Christen eine überwundene Stufe bezeichnen muß.

---

[1]) Vgl. Hofmann z. St.

[2]) So J. Weiß in seiner eingehenden Auslegung, Jesus und Paulus p. 24 ff.

[3]) Vgl. A. Schlatter z. St.: „Zwar hat auch Pl. Jesus so gekannt, daß auch er sich noch vorstellen kann, wie er aussah und im Tempel stand und lebte. Aber diese Kenntnis Jesu ist vergangen“ usw.

[4]) Vgl. J. Weiß a. a. O.

[5]) „Erst dann hat er ihn erkannt, als ihm Gott das Auge für sein Kreuz gab und er an seinem Kreuz sah, daß er für ihn und alle gestorben ist.“ Schlatter z. St.

Der Ausdrucksweise des Apostels eignet eine starke Prägnanz, die sich aus der polemischen Zuspitzung seiner hiesigen Worte erklärt, die aber nicht verkannt werden darf, als ob es seine Meinung wäre, zu behaupten, daß jede historische Kenntnis der irdischen Person Christi, bzw. jede persönliche Erinnerung an das Erdenleben Jesu wertlos sei. Er will nur die Wahrheit aussprechen, daß wir allein im Lichte des Todes Christi (worin sein Fleisch hingegeben ward) eine richtige Erkenntnis seiner Person gewinnen, und daß es darum schließlich nicht auf das Gesehen- und Gehörthaben seiner irdischen Erscheinung, sondern auf das Kennen seines Geistes ankommt.

Aber obwohl der Apostel hier seine Kenntnis des geschichtlichen Christus nur konzediert, um sie als eine überwundene Stufe zu bezeichnen, so ist diese Konzession für uns doch sehr wertvoll, weil sie beweist, daß Paulus immerhin einen nicht zu unterschätzenden Eindruck von der irdischen Person Jesu gewonnen hat und viel mehr von ihm gewußt haben muß, als man weithin anzunehmen geneigt ist.

Dies ist aber schon aus rein geschichtlichen Gründen das Wahrscheinliche. Denn nach Act. 22, 3 war Paulus in Jerusalem erzogen und ein Schüler Gamaliels gewesen. Als ein eifriger Pharisäer, der allen religiösen Bewegungen der Zeit mit gespanntem Interesse gefolgt sein wird, hat er gewiß nicht am wenigsten der messianischen Erregung, die durch Jesus hervorgerufen wurde, seine Aufmerksamkeit gewidmet, und wird wohl jedenfalls die letzte Woche Jesu in Jerusalem mit all ihren Begebenheiten erlebt haben. Gerade wahrscheinlich ist es jedenfalls nicht, daß er erst zur Zeit des Martyrium des Stephanus (wieder) in Jerusalem eingetroffen war.[1])

Eine durch solches Zusammentreffen mit Jesu vermittelte historische Bekanntschaft desselben macht es nun auch erklärlicher, warum Paulus sich verhältnismäßig so spröde gegenüber den Hauptträgern der evangelischen Überlieferung verhielt, wie es aus Gal 1, 15 ff. hervorgeht.[2]) Er hat aus eigener Anschauung so viel von dem irdischen Leben Jesu gewußt, daß er es nicht nötig hatte, sofort von den älteren Aposteln eine eingehendere Unterweisung darüber zu suchen.

Andererseits werden wir sehen, daß die Galaterstelle auch nicht ausschließt, daß Paulus zugleich urchristliche Traditionen über das Leben Jesu empfangen habe. Eine genauere Auslegung von den betreffenden

---

[1]) Vgl. Act. 7, 58 und 6, 9. Aus der letzten Stelle erfahren wir, daß die kilikischen Juden eine eigene Synagoge in Jerusalem hatten; möglicherweise hat eben auch Paulus zu den Männern aus derselben gehört, die mit Stephanus disputierten (6, 10).

[2]) Vgl. J. Weiß, Paulus und Jesus p. 30.

Aussagen wird uns vielmehr zeigen, daß es nicht die Absicht des Apostels ist, hier seine absolute Unabhängigkeit von aller menschlich-historischen Tradition zu behaupten. Wir gehen also zu einer Erklärung von Gal 1, 12ff. über.

Erklärung von Gal 1, 12ff.

In Gal 1, 12ff. handelt es sich um die Frage, ob das paulinische Evangelium menschlichen oder göttlichen Ursprungs sei.

Paulus hat v. 11 geleugnet, daß das von ihm verkündete Evangelium eine bloße Menschenlehre (κατὰ ἄνθρωπον) sei, und diese Aussage begründet er v. 12, indem er behauptet: „Auch ich [1]) habe es ja nicht von einem Menschen empfangen oder gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi." Zum Beweis dieser Behauptung erinnert er dann v. 13ff. an die Geschichte seiner Bekehrung und Sendung. Nun aber fragt es sich näher, welchen Gedanken in v. 12 die von Paulus angeführten Tatsachen begründen, bzw. welche gegnerischen Insinuationen sie widerlegen sollen.

Nach der Durchschnittsauffassung unserer Stelle, wie sie etwa Meyer-Sieffert vertritt [2]), will der Apostel mit jenen geschichtlichen Erinnerungen beweisen, daß er nicht von früheren Christen, bzw. von den Uraposteln sein Evangelium empfangen oder gelernt haben könne; denn sowohl vor als nach seiner Bekehrung stünde er der Urgemeinde und speziell den Uraposteln so fern, daß von einer Tradition oder Belehrung, welche Paulus von seiten derselben empfangen hätte, nicht die Rede sein könne. Damit habe er also die gegnerische Behauptung, daß er von Menschen „den Inhalt und den Auftrag seiner Verkündigung erhalten habe", widerlegt. Allein welcher Judaist hätte je behauptet, daß Paulus das von ihm verkündete Evangelium von der Urgemeinde oder von den Uraposteln gelernt habe? Die Judaisten haben im Gegenteil das paulinische Evangelium als eine Neuerung beurteilt.[3]) Daher fügt auch Sieffert eine wesentliche Limitation jener Behauptung hinzu: Paulus habe von früher bekehrten Christen bzw. von den Uraposteln seine Verkündigung erhalten, „nämlich insoweit dieselbe überhaupt mit der urapostolischen Lehre übereinstimme". Aber woher nimmt man das Recht zu jener Limitation, oder mit welchem

[1]) οὐδέ bezieht sich u. E. auf ἐγώ, nicht auf παρέλαβον. Denn nur so erklärt sich die Betonung des ἐγώ: „auch ich nicht — so wenig wie die Urapostel", während ein Gegensatz zwischen Paulus als dem Verkünder und den Galatern als den Empfängern des Evangeliums hier weder angedeutet noch von Interesse war. Gewiß kann auch ein von Menschen überkommenes Evangelium mehr als eine Menschenlehre sein, aber immerhin ist der Hinweis auf die direkte Offenbarung desselben der beste Beweis seiner nicht-menschlichen Art.

[2]) Vgl. auch Holsten und Lipsius.

[3]) Vgl. Hofmann und Zahn z. St.

Recht erklärt Sieffert, daß erst in Kap. 2 von dem spezifischen Heidenevangelium des Apostels die Rede sei, während er in 1, 12ff. noch von dem spezifischen Gehalt seines Evangeliums absehe? In Wirklichkeit findet sich keine Spur von einer solchen Distinktion oder von einem anderen Sinne des Begriffs *εὐαγγέλιον* in Kap. 2 als in Kap. 1. Vielmehr gebraucht Paulus schon 1, 11 den umständlichen und unmißverständlichen Ausdruck: *τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ,* was offenbar nichts anderes sein kann als *τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν* 2, 2; denn nur von demselben und nicht von dem allgemein-apostolischen Evangelium konnten die Gegner des Paulus behaupten, daß es eine Menschenlehre sei.[1]) Und *αὐτὸ* in v. 12 kann natürlich nur auf den ganzen Ausdruck 1, 11 gehen. Außerdem wird der Inhalt dieses von Paulus verkündeten Evangeliums 1, 15 ausdrücklich als heidenchristlich charakterisiert, indem er dort sagt: „Als es (Gott) gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkünde". Also gerade von seiner heidenchristlichen Verkündigung und von keiner anderen macht er geltend, daß er sie nicht von Menschen,[2]) sondern durch Offenbarung überkommen hat, gleichwie er unten Kap. 2 hervorhebt, daß sie von der Urgemeinde und den Uraposteln anerkannt wurde. Mithin wird es sich auch in dem Nachweis Gal 1, 12ff. eben um den Ursprung des spezifisch-heidenchristlichen Gehalts des paulinischen Evangeliums handeln, während die hiesige Argumentation gegenüber denjenigen Elementen seines Evangeliums, welche er mit den Uraposteln teilte, bzw. welche außer Streit standen, also vor allem den historischen, wesentlich irrelevant sein wird.

Diese Vermutung wird auch durch eine nähere Betrachtung des Zusammenhangs bestätigt. Nicht sowohl die negative Seite in v. 12 ist es, die in 13f. bewiesen wird, als die positive Behauptung. Jedenfalls besteht die Pointe in 13f. nicht in dem Nachweis der Unzugänglichkeit

---

[1]) Zwar ist Paulus der Meinung, daß das von ihm verkündete Evangelium das Eine Evangelium Christi sei (1, 7) und insofern mit dem urapostolischen übereinstimmend, wie ja auch die Urapostel die prinzipielle Gesetzesfreiheit anerkennen mußten (2, 14ff.). Aber immerhin unterscheidet er zwischen „dem Evangelium der Vorhaut" und dem der „Beschneidung", und hier denkt er gerade an das Eigentümliche des ersteren als das, was die Gegner eben angegriffen hatten.

[2]) An welche Menschen wird dann zu denken sein, wenn es nicht die Urgemeinde oder Urapostel sind? Wenn Paulus das *παρὰ ἀνθρώπου* nicht bloß wegen des Gegensatzes hinzugefügt haben sollte, und das ist wohl nicht wahrscheinlich, vgl. die doppelte Negation, werden wohl die Gegner an irgendeinen obskuren Christen oder Christenkreis gedacht haben, oder vielleicht auch an Paulus selber als den, der die empfangene Kunde verfälscht hätte.

des Paulus für jede Tradition oder Belehrung von seiten der Urgemeinde (als ob bereits dieselbe das paulinische Evangelium besessen hätte!). Das Hauptgewicht liegt überhaupt nicht auf seiner Verfolgung, bzw. seiner Feindschaft gegen die Gemeinde; dieselbe ist vielmehr nur ein Moment in seinem Judaismus, worauf das Hauptgewicht liegt; denn der Satz v. 13f. beginnt und schließt mit einem Hinweis eben auf denselben. Warum? Offenbar weil sein damaliger fanatischer Judaismus es klar macht, daß er nur durch göttliche Offenbarung zu seinem gegenwärtigen antijudaistichen Evangelium gekommen sein kann.[1])

Aber ist es denn nicht denkbar, daß Paulus erst durch eine Entwicklung dazu gekommen sei? Ja weisen nicht die Tatsachen eben in die Richtung, daß er anfangs innerlich ungewiß oder sogar judenchristlich gesinnt war, während er erst später sich eine heidenchristliche Selbständigkeit angemaßt habe? Nach den Ausführungen des Apostels 1, 15ff. scheinen seine Gegner so etwas insinuiert zu haben. Von da aus werden seine Ausführungen erst recht verständlich; denn sie gehen darauf hinaus, zu beweisen, daß Paulus sich gleich mit seiner Bekehrung über das heidenchristliche Evangelium bzw. seinen Beruf als Heidenapostel klar war, und daß er nicht zunächst mit Fleisch und Blut über die Bedeutung der Offenbarung sich beriet, oder nach Jerusalem ging, um von den älteren Aposteln Auftrag und Instruktion zu erhalten, noch wirkte er anfänglich auf dem Gebiet der Judenmission, sondern er begab sich sogleich auf das Missionsfeld der Heiden (Arabien (?), Syrien und Kilikien).

Somit ergibt sich ein klarer und einleuchtender Gedankengang des Abschnitts, ohne daß wir dem Apostel die unmögliche Behauptung zuzuschieben brauchen, daß er in den 17 Jahren von Gal 1, 15—2, 1 keine menschliche Tradition über die evangelische Geschichte empfangen hätte.[2]) Diese Auffassung ist übrigens schon durch die Notiz des Apostels in v. 18 ausgeschlossen. Danach hat er ja drei Jahre nach seiner Bekehrung 15 Tage in Verkehr mit Petrus zu Jerusalem zugebracht. Diese Zeit war gewiß zureichend, um recht viele Details von der evangelischen Geschichte zu erfahren, und es ist doch ganz undenkbar, daß dem Apostel Paulus ein Kennenlernen des Petrus genügen konnte, ohne

---

[1]) Vgl. Catena ad Gal 1, 14 (ἄλλος): „Jetzt zeigt er, daß er mehr als Petrus und seine Leute hat; denn nicht eiferten jene für den Judaismus und waren ungehorsam gegen das Christentum wie ich; glaube darum nicht, daß ich aus Haß gegen das Gesetz zu der Gnade kam!“

[2]) Das ist zwar nicht die Meinung Meyer-Siefferts, der inkonsequent genug den Raum für historische Tradition offen halten will, wohl aber wird es von M. Brückner, Die Entstehung der paulin. Christologie 1903 p. 42 behauptet.

ein Kennenlernen seiner teuersten Erinnerungen und seiner wichtigsten Erlebnisse, welche er in seinem Zusammenleben mit Jesus gehabt hatte.[1]) Und während es nach der herrschenden Auslegung von 1, 15 ff. eigentlich sogar ausgeschlossen bleibt, daß Paulus getauft worden sei, jedenfalls daß er irgend etwas von Belang bei der Taufe gehört hätte, ist es nach der richtigen Erklärung nicht geleugnet, daß er auch bei dieser Gelegenheit, sowie schon vor seiner Bekehrung, eine Tradition, bzw. evangelische Überlieferung erhalten habe.[2])

Kurzum, das, worum es sich Gal 1, 12 ff. handelt, ist nicht die historische, sondern die dogmatische Unabhängigkeit des Apostels von der Urgemeinde. Die spezifische Lehre des Paulus, bzw. sein eigentümliches Verständnis des Evangeliums beruht ausschließlich auf göttlicher Offenbarung. Von dem geschichtlichen Stoff des Evangeliums konnte er dabei absehen, insofern in Galatien darüber keine Meinungsverschiedenheit bestand. Es gaben ja gewiß viele, welche, wie etwa die Judaisten, diesen Stoff äußerlich kannten ohne deshalb auch das Evangelium zu kennen. Andererseits waren in bezug auf die evangelische Geschichte auch die älteren Apostel nicht anders gestellt, als daß sie teilweise von einander abhängig waren, wo es sich um die Kenntnis der Einzelheiten handelte. Zu der Verklärungsgeschichte, zum Gebetskampf Jesu in Gethsemane und zu anderen wichtigen Begebenheiten waren z. B. nur die drei Vertrautesten Zeugen gewesen. Also konnte auch nicht die apostolische Würde des Paulus irgendeine Einbuße dadurch erleiden, daß er in bezug auf die Details des Erdenlebens Jesu zum wesentlichen Teil auf die Tradition anderer Jünger des Herrn angewiesen war. Das Verständnis der Geschichte Jesu hatte er dagegen aus erster Hand, durch die Offenbarung des auferstandenen Herrn gewonnen, und in dem Verständnis des Evangeliums war er daher den Uraposteln ebenbürtig. Ja er scheint auch in Gal 1, 12 selbst anzudeuten, daß auch die Urapostel erst durch eine Offenbarung des erhöhten Christus (vgl. 1, 1) in den vollen Besitz des Evangeliums gekommen sind.

Wenn er nämlich dort schreibt: *οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ κτλ,* so setzt ja dies *οὐδὲ ἐγώ* voraus, daß Paulus ebensowenig wie gewisse andere sein Evangelium anders als durch Offenbarung Jesu Christi überkommen oder gelernt habe, und jene anderen können offenbar nur die Urapostel sein, welche also auch das (von ihnen verkündete) Evangelium erst durch eine entsprechende Offenbarung, also wohl eine Offenbarung des Auferstandenen gelernt haben. Ganz bündig

[1]) Daher war es nur konsequent, daß Meyer von der oben abgewiesenen Voraussetzung aus die Stringenz des Beweises 1, 17 ff. bemängelte.

[2]) Vgl. 1 Kor 15, 3 und unsere Erklärung davon unten.

ist der letzte Schluß doch nicht; es wäre ja auch möglich, daß die betreffende ἀποκάλυψις in die Tage des Fleisches Jesu Christi zurückreichte, oder daß Paulus etwa eine Begebenheit wie die Mt 16, 17 vor Augen hätte, wo Jesus von dem Bekenntnis des Petrus erklärt: „Das hat dir nicht Fleisch und Blut geoffenbart, sondern mein Vater in den Himmeln!" (vgl. Gal 1, 16). Immerhin ist da nicht von einer Offenbarung von seiten Jesu Christi selber die Rede, gleichwie sie direkt nur dem Petrus zu Teil geworden war. Und die erstere Annahme gewinnt umgekehrt darin eine Stütze, daß es sich Gal 1, 12ff. um mehr als um die Erkenntnis der Person Jesu handelt, nämlich vor allem um die Erkenntnis seines Werkes. Und es ist ja ein allgemeiner Gesichtspunkt auch der Evangelien, daß die Jünger Jesu während der ganzen Zeit seines Erdenlebens vielfach verständnislos, besonders gegenüber seinem Geschick waren, und daß erst die Offenbarung des Auferstandenen (bezw. erst Pfingsten) ihre Augen für die wahre Bedeutung seines Wesens und seines Werks geöffnet hat.

Daher konnte auch der Inhalt des apostolischen Zeugnisses, bzw. die Summe des Evangeliums in den einen Punkt: „die Auferstehung Jesu" zusammengefaßt werden (Act. 1, 22). Allein wenn auch von der Auferstehung aus ein neues Licht über das ganze vorangehende Leben Jesu — insbesondere sein Leiden — fiel, so folgte daraus noch lange nicht, daß die historische Kenntnis der einzelnen Tatsachen und Worte dieses Lebens deshalb für die Apostel gleichgültig wurde. Nur das folgte daraus, daß die Überlieferung sich nicht an diejenigen Zügen des Lebens Jesu haftete, welche nur für die Neugierde oder die bloße Wißbegierde von Interesse waren, sondern daß sie lediglich die religiös bedeutsamen Züge hervorhob. Auch von unseren Evangelien gilt es in der Tat, daß sie „nicht mehr Christus nach dem Fleisch kennen". Man beachte einmal bloß, wie viele Fragen der Wißbegierde sie nicht beantworten. Sie nennen nichts von dem Aussehen oder der Gestalt des Herrn, nichts von seiner alltäglichen Lebensweise, nichts von seinem Jugendleben vor seinem Berufswirken, ja zwei von ihnen auch nichts von seiner Geburt und Kindheit, nur eins hat sein Alter bei seinem Berufsantritt notiert usw. Kurz gesagt, ein eigentlich biographisches Interesse legen sie gar nicht an den Tag, und daher haben die neueren Exegeten auch immer mehr die Unmöglichkeit der Herstellung eines eigentlichen „Lebens Jesu" aus den Evangelien erkannt. — Aber deshalb ist auch kein Grund für uns vorhanden, den Stoff der evangelischen Überlieferung zu der Erkenntnis Christi zu zählen, die für Paulus aufgehört hat (2 Kor 5, 16).

Aber es liegt auch kein Grund für uns vor zu der Annahme, daß der Stoff der evangelischen Überlieferung, insoweit Paulus ihn kennen gelernt hat, ihm anders als auf rein natürlichem Wege zugeflossen sei.

Hatte die bloße Augenzeugenschaft weder ihn selbst noch die älteren Jünger zu der Erkenntnis Christi geführt, welche die Grundlage des Apostolats war, hatte das erst die Erscheinung des Auferstandenen vermocht, dann könnte es auch nicht von wesentlicher Bedeutung für seinen apostolischen Beruf sein, ob er die Kenntnis der Einzelheiten des Erdenlebens Jesu so oder so erwürbe, es sei denn, daß man annehmen wollte, daß die Offenbarung des Auferstandenen auch den älteren Aposteln einen historischen Bericht von der evangelischen Geschichte gegeben hätte! Allein wir sind nicht bloß auf solche allgemeinen Erwägungen angewiesen, sondern wir haben ausdrückliche Zeugnisse des Apostels davon, daß er urchristliche, bzw. apostolische Tradition über Tatsachen der evangelischen Geschichte empfangen hat. Von den beiden Stellen, die dabei in Betracht kommen, 1 Kor 15, 3 ff. und 11, 23 ff., enthält jedenfalls die erste ein ganz unzweifelhaftes Zeugnis in dieser Richtung.

1 Kor 15, 3. In 1 Kor 15, 3 erklärt Paulus, daß er den Korinthern (nur) das übergeben, was er auch selbst überkommen hat — nämlich daß Christus gestorben, begraben und auferweckt ist usw. *ὃ καὶ παρέλαβον* ist offenbar hinzugefügt, um dem folgenden Inhalt der Überlieferung verstärktes Gewicht zu verleihen: Paulus steht nicht allein dafür ein, sondern er hat es genau ebenso überkommen, wie er es überliefert hat, also von Menschen. Wäre es seine Meinung, daß er es vom Herrn überkommen hätte, dann hätte er diesem wichtigen Moment direkten Ausdruck geben müssen. Nun aber schließt er die Aufzählung der Erscheinungen des auferstandenen Jesus mit dem Hinweis auf die gleiche Verkündigung der älteren Apostel. Dieselben werden also als Bürgen der betreffenden Überlieferung dargestellt, und dann wird er wohl auch von denselben die betreffende Überlieferung empfangen haben.

Aber auch abgesehen davon ist es klar, daß nach *παρέλαβον* nicht ein *παρὰ κυρίου* (d. h. Christus) zu supplieren sei. Denn was will Paulus mit der Erinnerung an seine Überlieferung beweisen? Bekanntlich, daß die Auferweckung Christi geschichtlich verbürgt ist, während viele in Korinth die Auferstehung überhaupt leugneten. Es mag wohl sein, daß sie noch nicht die Konsequenz gezogen hatten, daß auch nicht Christus auferstanden sei. Aber jedenfalls sieht sich Paulus genötigt, zuerst die Auferstehung Christi geschichtlich festzustellen, bevor er die Zweifler von der Auferstehung der Gläubigen überzeugt. Dann aber wäre es sinnlos, die Tatsächlichkeit der Auferstehung Christi vorauszusetzen, was er ja tun würde, wenn er die ganze Überlieferung darüber als eine von dem erhöhten Herrn empfangene bezeichnet hätte. Es ist also geradezu ausgeschlossen, zu *παρέλαβον* ein *παρὰ κυρίου* zu

supplieren. — Und es geht auch nicht an, *παρὰ θεοῦ* zu supplieren. Denn abgesehen davon, daß der Empfang einer Offenbarung immerhin als illusorisch bezweifelt werden könnte, wäre es auch besonders unglaublich, daß Gott dem Apostel nicht nur die Heilstatsachen, den Tod Christi für unsere Sünden und seine Auferweckung am dritten Tage (nach den Schriften), sondern auch seine einzelnen Erscheinungen vor Petrus und den zwölf offenbart hätte, als ob diese nicht selbst davon Bescheid geben könnten. Es fehlte dann nur noch, daß auch die Erscheinung Christi vor Paulus selber (v. 8) zum Inhalt derselben Offenbarung gehörte!

In den rein geschichtlichen Nachweis 1 Kor 15, 3 ff. paßt also nur eine rein geschichtliche Tradition hinein. Es ergibt sich dann aus dieser Stelle, daß Paulus neben dem offenbarungsmäßigen Wissen von den großen Heilstatsachen auch ein historisches Wissen davon überkommen, oder daß er trotz seiner apostolischen Selbständigkeit doch die gemeinchristliche Paradosis nicht verschmäht hat. Außerdem zeigt unsere Stelle, daß er in betreff der Erscheinungen des Auferstandenen und demnach wohl auch in betreff anderer Punkte der evangelischen Geschichte noch mehr wie etwa den Durchschnittsstoff der Evangelien gekannt hat.

Nicht ganz so klar wie bei 1 Kor 15, 3 liegt die Sache bei 1 Kor 11, 23, wo Paulus sein Überkommenhaben des Abendmahlsberichts bezeugt. Hier heißt es ja nicht bloß *παρέλαβον*, sondern *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου*, so daß die Autorität des Herrn Jesus Christus mit in Anspruch genommen ist. Zumal wenn es richtig wäre, daß Paulus mit dem betonten *ἐγώ* seine apostolische Autorität geltend machen wolle, liegt es ja durchaus nahe, das *ἀπὸ τοῦ κυρίου* auf eine Offenbarung, die er als Apostel behufs seiner apostolischen Verkündigung empfangen hätte, zu beziehen. Aber führt der Zusammenhang wirklich auf diese Spur? (1 Kor 11, 23.)

Dagegen spricht nun unleugbar das *καί* im folgenden Relativsatz: *ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*. Denn wäre es die Absicht des Apostels, den autoritativen, weil auf direkter Offenbarung beruhenden Charakter seiner Überlieferung von der Abendmahlsstiftung zu betonen, dann wäre das *καί* nicht nur überflüssig, sondern geradezu störend; er hätte nur *ὃ παρέδωκα ὑμῖν* sagen müssen, oder noch besser: er hätte das Verhältnis zwischen dem Relativsatz und dem Hauptsatz umkehren müssen. Wenn also *ἐγώ* hervorgehoben ist, muß das einen anderen Grund haben: Paulus will ja in v. 23 begründen, daß er die Korinther wegen ihrer Abendmahlsfeier nicht loben kann, wie sie es begehrten (v. 22). Das kann jedenfalls **er** nicht; denn **er** hat etwas ganz anderes über die Bedeutung

des Abendmahls vom Herrn her überkommen, und er ist daher dem Herrn verantwortlich für sein Urteil. Über sich hinaus weist er auf den Herrn zurück. Übrigens sollten auch die Korinther etwas Besseres wissen, als ihre Praxis zu erkennen gibt, indem Paulus nicht zum erstenmal ihnen mitteilt, was er vom Herrn her gelernt hat, sondern ihnen dasselbe auch (mündlich) überlieferte. Das *καί* (*παρέδωκα*) deutet an, daß hier noch ein Grund genannt wird, warum der Apostel die Leser nicht loben kann.

Der Zusammenhang fordert also nicht eine besondere Gewähr für die Autorität der paulinischen Tradition in Form einer direkten Offenbarung derselben. Es wird daher nur auf den Ausdruck *ἀπὸ τοῦ κυρίου* selber ankommen, inwiefern wir dabei an eine direkte Offenbarung von seiten des erhöhten Christus zu denken haben oder nicht.

Nun kann das *ἀπό* gewiß sowohl eine direkte als eine indirekte Quelle angeben. Aber solange die Präposition *παρά* dem Gedanken der direkten Urheberschaft zu Gebote stand, bleibt es allerdings auffällig, daß Paulus nicht diese unzweideutige Präposition wählte, wenn er sonst einen direkten Empfang vom Herrn her im Sinn hätte, zumal da gerade *παρά* dem Verbum *παραλαμβάνειν* genau entspricht, vgl. Gal 1, 12; 1 Th 2, 13; 4, 1; 2 Tim 3, 14 u. m. St. Die Bevorzugung der Präposition *ἀπό* erklärt sich dann am natürlichsten daher, daß Paulus eben einen nur indirekten Empfang vom Herrn her ausdrücken wollte.[1])

Endlich kann man gegen die Erklärung von einer direkten Offenbarung der Abendmahlsworte die allgemeine Erwägung anführen, daß eine solche Offenbarung ganz zwecklos wäre, weil Paulus dieselben ebensogut auf geschichtlichem Wege überkommen konnte. Wenn man dagegen eingewandt hat, daß er als Apostel hierfür eben eine bessere Gewähr als menschliche Überlieferung nötig hätte,[2]) dann haben wir schon nachgewiesen, daß solche Rücksicht nicht hier in Betracht kommt. Vielmehr darf man sagen, daß hier der Hinweis auf eine individuell empfangene und daher unkontrollierbare Offenbarung

---

[1]) Auch ein anderer Grund scheint uns für die genannte Erklärung zu sprechen, nämlich die „objektive" Ausdrucksweise des *ὅτι*-Satzes: „daß der Herr Jesus" usw. Wären die Worte nach der Meinung des Apostels ihm vom Herrn selbst überliefert worden, dann würde es doch das einzig Natürliche gewesen sein, daß er einfach fortgesetzt hätte: „daß er", während die umständliche Nennung des Subjekts *ὁ κύριος Ἰησοῦς* besser in eine menschliche Überlieferung hineinpaßt. Mindestens müßte man sonst annehmen, daß der Apostel die Worte des Herrn freier anführe; aber dies erklärt sich eben viel natürlicher bei einem nur indirekten Empfang vom Herrn her.

[2]) Z. B. Rückert und Godet.

über die Abendmahlsstiftung nicht so wirkungsvoll wäre, wie der Hinweis auf die kontrollierbare Gesamttradition der Urgemeinde. Eben im Korintherbrief weist ja Paulus öfter auf die gemeinsame Tradition und Sitte der Gemeinden hin (vgl. 1, 2; 11, 16; 14, 36; 15, 3. 11).

Auf welchen Wegen Paulus solche Traditionen wie die 11, 23 und 15, 3 erwähnten empfangen haben mag, bleibt eine Frage für sich. Hier kommen verschiedene Mittelglieder in Betracht, wie etwa Ananias (Act 9, 10—18; 22, 12—18) und Petrus (Gal 1, 18). Hat Paulus selbst, wie es wohl eine allgemeine Sitte des Urchristentums gewesen ist, das Abendmahl gleich nach seiner Taufe empfangen,[1]) so wird er wohl schon von Ananias die Abendmahlsworte vernommen haben, aber hat sich später dieselben durch die unmittelbaren Jünger Jesu, wie Petrus,[2]) bestätigen lassen. Auch die formelhaften Worte 1 Kor 15, 3 ff. gehören wohl zu denjenigen Traditionsstoffen, welche der Apostel bereits in den Anfängen seines Christentums vernommen hat (vgl. *ἐν πρώτοις*).[3]) Jedenfalls hatte er während seines jahrelangen Wirkens in der antiochenischen Gemeinde, wo er mit mehreren Gliedern der Urgemeinde in Berührung kam, reichliche Gelegenheit, seine unzureichende Kenntnis der evangelischen Geschichte durch ihre Mitteilungen auszufüllen. Auch seine Arbeitsgemeinschaft mit den Mitgliedern der Urgemeinde, Barnabas und Johannes Markus muß hier genannt werden.

Fassen wir also zusammen, was sich aus den untersuchten Stellen Gal 1, 12 ff.; 2 Kor 5, 16; 1 Kor 15, 3 und 11, 23 über die prinzipielle Stellung des Apostels zur evangelischen Überlieferung und Geschichte ergibt, so können wir sagen: Paulus hat keineswegs eine ablehnende Stellung zur evangelischen Überlieferung oder eine grundsätzliche Gleichgültigkeit gegen das irdische Leben Jesu aussprechen wollen, sondern hat vielmehr bezeugt, daß er urgemeindliche Traditionen empfangen, und daß er sogar persönlich den Herrn gesehen und gehört hat. Nur eine falsche Interpretation der Aussage Gal 1, 12 ff., als ob er dort seine absolute Unabhängigkeit von Menschen, bzw. den Uraposteln nachweisen wolle, und der Aussage 2 Kor 5, 16, als ob er dort die absolute Wertlosigkeit der historischen Kenntnis Jesu ausgedrückt hätte, hat zu einem anderen Ergebnis geführt, während die betreffenden Stellen, richtig verstanden, im besten Einklang mit dem aus 1 Kor 15, 3 und 11, 23

---

[1]) Vgl. Act. 16, 34; 9, 18?; 1 Kor 10, 3 ff.; 12, 13. Didache 8 f. Justin, Apol. I. 61.

[2]) Vgl. Feine, Theol. des N. T. S. 140: „. . . bleibt für diese genaue Ermittlung dessen, was Jesus an jenem Abend getan hat, nur sein Besuch bei Petrus in Jerusalem drei Jahre nach seiner Bekehrung, Gal 1, 18."

[3]) Vgl. A. Seeberg, Katechismus der Urchristenheit 1903 p. 211 ff.

hervorgehenden positiven Verhältnis des Apostels zur evangelischen Überlieferung sich befinden.

Es wird nun die nächste Aufgabe sein, den in den paulinischen Briefen befindlichen Spuren der evangelischen Überlieferung nachzugehen oder die deutlichen Erinnerungen der Briefe an das Leben Jesu zusammenzustellen. Von der grundsätzlichen Stellung des Paulus zu der evangelischen Geschichte gehen wir also über zu der tatsächlichen Stellung, die seine Briefe zu derselben Geschichte aufweisen. Ob diese Briefe den ganzen Tatbestand zeigen, ist eine andere Frage, die wir später näher behandeln müssen. Hier gilt es zunächst, den Nachweis zu erbringen, daß auch die paulinischen Briefe doch mehr Hinweise auf die evangelische Geschichte enthalten, als es zunächst aussieht, und daß sie insofern das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung bestätigen.

§ 2. Die tatsächliche Stellung der paulinischen Briefe zur evangelischen Geschichte oder: die von den paulinischen Briefen deutlich bezeugten, bzw. berücksichtigten Tatsachen und Worte des Lebens Jesu.

Es sind zwar recht wenige Züge aus dem Erdenleben Jesu, die in den paulinischen Briefen ausdrückliche Erwähnung finden; aber dieselben sind doch sowohl für die geschichtliche Existenz als auch für die wahre Menschheit des paulinischen Christus entscheidend, und wenn man neben den direkt erwähnten auch die indirekt aber deutlich berücksichtigten in Betracht nimmt, ergibt sich eine nicht unerhebliche Summe.

Zunächst muß konstatiert werden, daß nach den paulinischen Briefen Jesus Christus eine wahrhaft geschichtliche Persönlichkeit gewesen ist; denn er gehörte einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Orte an. Diese Feststellung sollte ja eigentlich überflüssig sein; aber seitdem A. Drews behauptet hat, daß es sich „bei der Herabkunft, dem Tod und der Auferstehung Jesu für Paulus um eine ewige, nicht aber um eine wirkliche, zeitliche Geschichte“ handle[1]), ist es immerhin notwendig und nützlich, folgende Beobachtungen geltend zu machen. Nach dem ganzen alttestamentlich-jüdischen Bewußtsein des Paulus wird das Heil gerade in der Geschichte verwirklicht und gehört die Erscheinung des Christus einer bestimmten zeitlichen Epoche, „den letzten Tagen“, *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* (1 Kor 10, 11) an. Durch die Schrift verheißen

---

[1]) Die Christusmythe [3] p. 142.

und durch die Geschichte des alten Bundes vorbereitet, wurde der Sohn Gottes gesandt, „als die Fülle der Zeit kam", und zwar „von einem Weibe geboren und unter das Gesetz getan" (Gal 4, 4), und mit der Erscheinung Christi beginnt ein neues Zeitalter, der letzte (zukünftige) Aeon. Zur bestimmten Zeit (κατὰ καιρόν) ist Christus für die Gottlosen gestorben (Röm 5, 7). Nachdem Gott während der Zeit seiner Langmut die Sünden der Welt übersehen hat, hat er in der jetzigen Zeit durch den Sühntod Christi seine Gerechtigkeit offenbar gemacht (Röm 3, 25. 26). Die Einsetzung des heiligen Abendmahls fand statt „in der Nacht als der Herr überliefert (verraten) wurde".[1]) Und wenn wir 1 Tim als einen Brief des Paulus gelten lassen, findet sich dort auch eine chronistische Angabe über den Todestermin Jesu, indem nach 6, 13 sein „Martyrium" ἐπὶ Ποντίου Πειλάτου stattfand. Aber auch abgesehen davon kann die Erscheinungszeit Christi nach Paulus einigermaßen geschichtlich fixiert werden. Denn er kennt nicht bloß Mitapostel, welche die Erscheinungen des auferstandenen Herrn erlebt haben, sondern er rechnet auch die von ihm selbst erlebte Erscheinung Christi mit in dieselbe Reihe hinein, und zwar als die letzte abschließende Erscheinung (ἔσχατον δὲ πάντων . . ὤφθη κἀμοί 1 Kor 15, 8). Da nun Christus am dritten Tage nach seinem Begräbnis auferweckt worden ist (1 Kor 15, 4), ergibt es sich, daß Jesus Christus der Zeitgenosse des Paulus gewesen sein muß. Und aus 2 Kor 5, 16 konnten wir ja geradezu entnehmen, daß Paulus den Meister noch in den Tagen seines Fleisches gesehen hatte.

Aber nicht bloß zeitlich, sondern auch räumlich hat Paulus das Auftreten Christi fixiert. Jesus Christus war ein Jude (Röm 9, 5; Gal 4, 4), aus dem Geschlechte Davids (Röm 1, 3; 15, 12; 2 Tim 2, 8), und zwar muß sein Leben und Wirken in Palästina erfolgt sein (vgl. Röm 15, 8); denn nicht nur sind es die Juden, welche ihn ebenso wie die Propheten töteten (1 Thess. 2, 15), sondern auch seine ersten Jünger, bzw. die Urgemeinde sind in Judäa zu Hause (Gal 1, 23), die älteren Apostel waren in Jerusalem zu finden (Gal 1, 17 ff.), wie Jerusalem auch der Ausgangspunkt der paulinischen Missionspredigt war (Röm 15, 19) und Jerusalem als der Quellpunkt der geistlichen Güter der Christenheit genannt wird (Röm 15, 27) und dementsprechend auch von den Heidenchristen verehrt wird (vgl. Gal 4, 25). Auch die bekannten aramäischen Wörter „Amen", „Abba", „Maranatha", welche als „liturgische" Termini auch in den paulinischen Gemeinden bekannt waren, weisen auf Judäa

---

[1]) Es ist sehr begreiflich, aber vollkommen willkürlich, daß Drews die Zeitbestimmung ἐν τῇ νυκτὶ κτλ. 1 Kor 11, 23 als späteren Einschub streichen möchte. Das gleiche gilt in bezug auf 1 Kor 15, 3 ff.

als den Mutterboden des Christentums und also auch des Stifters, Christus, zurück.[1])

Kann demgemäß im allgemeinen kein Zweifel bestehen, daß Jesus Christus im Sinne des Paulus eine wirklich geschichtliche Existenz gehabt hat, so wird dies im einzelnen auch durch die speziellen Data der paulinischen Briefe über seine Geburt, sein Leben und Wirken, Leiden und Sterben, bestätigt.

Über die Herkunft Jesu erfahren wir, daß er aus der Nachkommenschaft Davids[2]) stammte (Röm 1, 3, vgl. 15, 12; 2 Tim 2, 8). Daß dies nur Messiasdogma, nicht Geschichtsnotiz[3]) wäre, ist eine leere Behauptung, die zumal dadurch unwahrscheinlich gemacht wird, daß Paulus in seinen Briefen dogmatisch nichts mit der Davidsohnschaft Jesu anzufangen weiß; denn ihm liegt kein Gewicht darauf, daß Christus König der Juden sei, sondern das für ihn allein wichtige ist, daß er — als Sohn Gottes — *κύριος πάντων* ist. Jesus war also nicht nur ein Israelit, sondern ein Davidide. — Wie seine Abstammung von David vermittelt war, darauf reflektieren die paulinischen Briefe nicht. Seine Eltern werden nie genannt; es heißt nur gelegentlich, daß Christus von einem Weibe geboren ward (Gal 4, 4).[4])

Dadurch soll ausgedrückt werden, daß er — der Sohn Gottes — auf wahrhaft menschliche Weise in die Welt gekommen ist, ein wahres Menschenleben geführt hat.[5])

Das muß jetzt betont werden, weil die neueste Kritik im Gegensatz zu der älteren die andere Seite der Sache, die „Gottheit Christi" als das für Paulus selbstverständliche, seine Menschheit aber als das problematische urgiert hat. Demgegenüber muß daran erinnert werden, daß Paulus wiederholt seinen Christus als *ἄνθρωπος* prädiziert (Röm 5, 15; 1 Kor 15, 21f.; 1 Tim 2, 5, vgl. auch Röm 8, 3).

---

[1]) Vgl. A. Deißmann, Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung 1910 p. 25ff. „Die blendende These, Paulus sei der eigentliche Stifter des Christentums, zerschellt an dem Granite des aramäischen Hieroglyphen Maranatha." p. 28.

[2]) Mehr besagt der Ausdruck *ἐκ σπέρματος Δαυείδ* (*γενομένου*) nicht, vgl. Zahns Kommentar z. Röm 1, 3.

[3]) So von Soden, Das Interesse des apost. Zeitalters an der evang. Geschichte (Abhandl. C. Weizsäcker gewidmet 1892) p. 117.

[4]) Wie sich die betreffenden Aussagen des Apostels zu der evangelischen Überlieferung (bei Matth. und Luk.) von der jungfräulichen Geburt Jesu verhalten, werden wir erst in einem späteren Zusammenhang erörtern, vgl. p. 80f.

[5]) Da *γενόμενον ἐκ γυναικός* ein sprichwörtlicher Ausdruck für die Entstehung des Menschenwesens — als eines schwachen — war, darf man wohl nicht einen Hinweis auf das vaterlose Empfängnis Jesu darin finden; nur so viel darf man sagen, daß der Ausdruck eben Raum für diese Vorstellung offen läßt.

Ein Beweis der wahren Menschennatur Jesu ist es auch, daß Paulus unbedenklich von seinen Brüdern spricht (1 Kor 9, 5) und einen derselben, Jakobus, auch mit Namen nennt (Gal 1, 19, vgl. 2, 9. 12; 1 Kor 15, 7).[1] Aus 2 Kor 8, 9 darf man wohl auch entnehmen, daß Jesus in Armut geboren wurde; denn das *ἐπτώχευσεν* kann nicht auf eine rein dogmatische Bezeichnung der Menschwerdung Christi, bzw. seines Übergangs vom Reichtum des göttlichen in die Armut des menschlichen Lebens reduziert werden, was weder zu dem ganzen Kontext noch speziell zu dem folgenden Absichtssatz passen würde.[2] Jedenfalls geht es aus Phil 2, 7 hervor, daß seine Erscheinung „nicht die eines weltlichen Herrn" war.[2]

Zufolge seiner jüdischen Geburt wurde Christus auch „unter das Gesetz getan" (Gal 4, 4), d. h. er wurde beschnitten[3] und dem mosaischen Gesetz untertan, und da Paulus ausdrücklich den Gehorsam Christi bezeugt (Röm 5, 15; Phil 2, 8), ja dieser Gehorsam die notwendige Voraussetzung für die Loskaufung anderer vom Gesetz war (Gal 4, 4, vgl. 3, 13), so ergibt sich, daß Jesus auch sein Leben lang ein gesetzestreuer Jude gewesen ist, wie ihn ja gleichfalls die Evangelien — trotz all seiner Opposition gegen die hergebrachte Observanz — schildern. Die Ausdrücke des Paulus schließen doch auch nicht eine solche Opposition aus.

Aber auch abgesehen von der Beziehung zum Gesetz wird die Lebensführung Jesu als sündlos gekennzeichnet, 2 Kor 5, 21: „Er wußte nichts von Sünde"[4] — nur von Gehorsam (Phil 2, 8; Röm 5, 19). Der Geist der Heiligkeit wohnte in ihm (Röm 1, 4).

Wie Christus als Israelit unter dem Gesetz lebte, so war auch seine irdische Berufstätigkeit auf das Volk Israel beschränkt: Röm 15, 8 („ein Diener der Beschneidung um der Verheißungen willen"), vgl. 2 Kor 1, 20. Seine Berufstätigkeit war die eines Propheten; Paulus spricht

---

[1]) Es ist selbstverständlich ausgeschlossen, diese Brüder nur als geistliche Brüder aufzufassen; denn in diesem Sinne waren ja nicht allein jene, sondern auch die Apostel, von denen sie unterschieden werden (vgl. 1 Kor 9, 5; 15, 7), ja alle Gläubigen Brüder des Herrn, vgl. Joh 20, 17.

[2]) Vgl. die genauere Auslegung unten p. 89 ff.; 97.

[3]) Mit der Beschneidung war ja auch die Namengebung verbunden; aber Paulus hatte keine Veranlassung, in seinen Briefen je darauf zu kommen, wie oder wann Christus eben den Namen *Ἰησοῦς* erhalten hatte.

[4]) Diese Aussage kann nicht auf den Präexistenten bezogen werden; denn ebensowenig wie unser Gerechtwerden mit unserem Übergang aus dem Erdenleben zum himmlischen Leben zusammenfällt, ebensowenig fällt das „Sündigwerden" Christi mit seinem Übergang aus dem himmlischen Vorleben in das Erdenleben zusammen.

vom κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm 16, 25), was nicht die Predigt des Apostels von Jesus Christus (vgl. die Parallele τὸ εὐαγγέλιόν μου: der eine wie der andere Genetiv muß subjektiv sein), sondern allein die eigene Predigt Jesu Christi sein kann. Und ebenso bedeutet wohl τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ das von Christus gepredigte, bzw. von ihm herstammende Evangelium (Botschaft), wie wir später nachweisen wollen.[1]) — Christus sammelte auch Jünger, die er zu seinen Sendboten machte, um das Evangelium weiter zu predigen (vgl. 1 Kor 9, 5. 14; 15, 7. 9; Gal 1, 17. 19); er hatte namentlich einen Kreis von zwölf auserlesenen Jüngern (Aposteln), vgl. 1 Kor 15, 5. Wir lernen auch zwei aus diesem Kreis dem Namen nach kennen: Kephas = Petrus, und Johannes (Gal 1, 18f.; 2, 9). Nach Gal 1, 19 (vgl. 2, 9) könnte es scheinen, als ob auch Jakobus, der Bruder des Herrn, zu den Zwölf gehört hätte. Da aber die Brüder des Herrn nach 1 Kor 9, 5 außerhalb des Apostelkollegiums gestellt sind, so wird jenes nur ein — durch εἰ μή hervorgerufener — Schein sein.[2]) Andererseits zeigen Stellen wie 1 Kor 15, 5 und 9, 5, vgl. Gal. 2, 7, daß auch Petrus eine Sonderstellung unter den Aposteln eingenommen hat, ja aus 1 Kor 9, 5 könnte man mit scheinbarem Recht folgern wollen, daß auch Petrus außer dem eigentlichen Apostelkreis gestanden habe; denn hier wird er ja für sich genannt. Allein die Stelle Gal 1, 18 beweist doch klar, daß er zu den Uraposteln zu zählen ist, und die beiden anderen Stellen lassen also nur den Schluß zu, daß er eine besonders hervorragende Stellung unter denselben eingenommen haben muß, was auch aus Gal 1, 18 und 2, 7. 10 hervorgeht. Er war der Hauptrepräsentant der älteren Apostel (der Judenapostel), welcher eine entsprechende Rolle unter diesen, wie Paulus unter den Heidenaposteln spielte (Gal 2, 7). — Den Aposteln hat der Herr bestimmte Pflichten und bestimmte Rechte mitgeteilt; er hat ihnen vor allem die Pflicht auferlegt, das Evangelium zu verkünden (1 Kor 9, 14, vgl. 16), und er hat ihnen die Macht gegeben, sich durch Zeichen und Wunder auszuweisen (2 Kor 12, 12, vgl. Röm 15, 19; 1 Kor 2, 4?), sowie das Recht zugebilligt, von der Verkündigung des Evangeliums zu leben (1 Kor 9, 14, vgl. v. 4ff.).[2])

[1]) Vgl. unten p. 58f.

[2]) Formell bezeichnet zwar das διέταξεν 1 Kor 9, 14 nicht nur ein Recht, sondern sogar eine Pflicht, und aus 2 Kor 11, 7 scheint hervorzugehen, daß die Gegner des Paulus bzw. die Korinther das Wort des Herrn in dem Sinne urgiert haben; denn sie haben Paulus vorgeworfen, daß er durch seine unbesoldete Verkündigung des Evangeliums Sünde beging. Aber realiter wird Paulus selbstverständlich Recht gehabt haben, wenn er es selbst nicht im Sinne einer Pflicht, sondern im Sinne eines Rechtes verstand; vgl. übrigens Titius, Der Paulinismus p. 11ff. und die Gegenbemerkung Feines, Jesus Christus u. Paulus p. 69 Anm. 1.

Gleichwie Paulus mit dem letzteren auf ein Wort des irdischen Herrn hinweist, so erinnert er auch öfter an Worte und Gebote Jesu (vgl. 1 Kor 7, 10; 11, 27 f.; 1 Th 4, 15 ff.; Gal 6, 2; 1 Tim 6, 3. 13).[1] Es geht aus diesen Hinweisen oder Anführungen hervor, daß er den Geboten und Worten des Herrn eine entscheidende Autorität beilegte; und daß er sich auch bemüht hat, dieselben möglichst kennen zu lernen, ergibt sich daraus, daß er 1 Kor 7, 12, nach der Anführung des Herrnwortes über die Ehescheidung fortsetzt: „Den übrigen aber sage ich, nicht der Herr". Hätte er ein Herrnwort darüber gekannt, würde er es offenbar gern angeführt haben; aber er weiß nicht bloß, worüber sich der Herr ausgesprochen, sondern auch, worüber er sich nicht ausgesprochen hat. Man kann nicht sagen, daß er nur nicht gewußt hat, was der Herr möglicherweise über den betreffenden Fall gelehrt habe; denn auch die evangelische Überlieferung kennt keine Vorschrift Jesu für diesen Fall, was gewiß darin seinen Grund hatte, daß der Herr sich darüber nicht ausgesprochen hatte.

Daß aber Paulus nicht bloß 1 Kor 9, 14 (*διέταξεν*),[2] sondern auch 1 Kor 7, 10 ein Wort des geschichtlichen Jesus im Auge hat, sollte nicht bestritten werden. Hätte er eine direkte Offenbarung des Erhöhten im Sinne, warum hätte er dann nicht auch für den Fall der gemischten Ehen eine solche erhalten können? Daß er auch 1 Kor 11, 23 auf eine Tradition und nicht auf eine Revelation verweist, haben wir oben nachgewiesen; was die übrigen Stellen, namentlich 1 Th 4, 15, angeht, so müssen wir später darauf zurückkommen.

Jesus ist also auf Erden als Prediger des Evangeliums und als Sittenlehrer[3]) wirksam gewesen. Daß er auch Wunder getan hat, wird in den paulinischen Briefen zwar nie erwähnt, aber noch weniger ausgeschlossen. Denn gegenüber der Tatsache, daß der Apostel das irdische Leben Jesu als eine *κένωσις*, als eine relative Depotenzierung seiner vormenschlichen Herrlichkeit (Phil 2, 6 f.), als eine Zeit der Schwachheit im Vergleich mit der Kraft seines gegenwärtigen Erhöhungsstandes (2 Kor 13, 4) darstellt, steht die andere Tatsache, daß nach Paulus derselbe Jesus seinen Aposteln die Wunderkraft mitgeteilt hat; wie aber konnte er etwas mitteilen, was er nicht selber besaß?[4]) Wenn man dagegen einwenden wollte, daß die Wunderkraft der Apostel erst eine Wieder-

[1]) Näheres über die verschiedenen Anführungen unten p. 56 f.

[2]) Hier handelt es sich ja nicht um eine persönliche Offenbarung an ihn, sondern um einen an die übrigen Apostel ergangenen Befehl (vgl. Paret p. 46 f.).

[3]) Vgl. namentlich auch den Ausdruck *ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ* Gal 6, 2.

[4]) Vgl. Paret, Paulus u. Jesus p. 17 f.

spiegelung der Herrlichkeit des erhöhten Herrn wäre, so würde man übersehen, daß nach Paulus das Erdenleben der Apostel eine Nachbildung des Erdenlebens Jesu darstelle, wie es besonders 2 Kor 4, 10ff., vgl. 13, 4, ausgeführt wird. Wie aber die Schwachheit und die Leiden Christi, an denen sie teilhaben, es nicht ausschließen, daß schon auf Erden seine Kraft in ihnen offenbar wird, so wird auch nicht die irdische Schwachheit Jesu ausgeschlossen haben, daß schon auf Erden die göttliche Kraft in ihm zum Vorschein kam (vgl. 2 Kor 4, 5 mit 4, 7ff.).[1]) Durch die Hülle der Fleischesschwachheit brach — so dürfen wir im Sinne des Apostels sagen — die göttliche *δύναμις*, die Kraft des in Christo wohnenden Heiligkeitsgeistes, in Zeichen und Wundern (ebenso wie in geistlichem Heroismus) zeitweise hervor.

Es geht weiter aus den paulinischen Briefen hervor, daß Jesus mit den Juden, bzw. ihren Oberen in Konflikt geraten und wie die alten Propheten von ihnen verworfen worden ist (vgl. 1 Th 2, 15).

Aber er hat selbst sein Martyrium gewollt — „er gab sich selbst hin" — (Gal 2, 20; 1, 4) — und es auch vorausgesagt. Das ergibt sich deutlich aus den 1 Kor 11, 24f. angeführten Abendmahlsworten des Herrn, wo es nur im Hinblick auf seinen bevorstehenden Tod heißen kann: „Dies ist mein Leib, der für euch" . . . „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut." „Solches tut zu meinem Gedächtnis!" Die Einsetzung des Abendmahles, welche Paulus mit der Gemeinde schon mündlich besprochen hat, ist ein Datum des Lebens Jesu, das sein Licht sowohl rückwärts als vorwärts wirft. Denn wenn der Tod Jesu nur in Verbindung mit seiner Auferstehung sühnenden Wert hat (vgl. 1 Kor 15, 17), so wird Paulus es nicht anders gewußt haben, als daß Jesus auch seine Auferstehung vorhergesehen und vorhergesagt habe.

Was die näheren Umstände der Abendmahlsstiftung betrifft, heißt es nur, daß sie in der Nacht stattfand, da der Herr überliefert, bzw. verraten wurde. Wenn aber Paulus 1 Kor 10, 16 den Abendmahlskelch als *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας* (*ὃ εὐλογοῦμεν*) bezeichnet, so weist diese Bezeichnung doch deutlich auf das Passahmahl hin. Der „nach dem Abendmahl" (11, 25) gereichte Kelch, welcher 10, 16 den Namen „Kelch der Danksagung" führt, entspricht eben dem dritten Kelch des jüdischen Passahmahles, der nach dem eigentlichen Abendessen gereicht und der Kelch der Danksagung genannt wurde.[2])

---

[1]) Dazu Feine, Jesus Christus und Paulus p. 24f.: „Die ganze . . . Schilderung . . . v. 8f. ist Anwendung dessen, was Jesus auf Erden erfahren und bestätigt hat, auf das Leben und die Lage des Apostels."

[2]) Vgl. u. a. R. Seeberg, Das Abendmahl im N. T. (Biblische Zeit- und Streitfragen I, 2) p. 10f.

Daß übrigens der Todestermin Jesu nach Paulus das Passahfest gewesen ist, darauf deutet auch eine andere Stelle hin, nämlich 1 Kor 5, 6—8, wo er nicht nur Christus als das für uns geschlachtete Passahlamm bezeichnet, sondern auch infolgedessen die Leser ermahnt, „Fest zu halten, nicht mit altem Sauerteig, ... sondern mit Ungesäuertem der Reinheit und Wahrheit", und diese Festfeier wird nicht bloß eine Beziehung zum christlichen Leben im allgemeinen, sondern wohl eine besondere Beziehung zu einem bevorstehenden Osterfest haben, vgl. 16, 8 („Ich bleibe in Ephesus bis Pfingsten"). [1])

Um noch einmal auf 1 Kor 11, 23 ff. zurückzukommen, so enthält die Zeitangabe ἐν τῇ νυκτί usw. noch einen nicht zu übersehenden Umstand: ᾗ παρεδίδετο: „in der Nacht, da er verraten ward". So übersetzt es u. a. Weizsäcker, und gewiß mit Recht. Denn zwar braucht παραδιδόναι nicht mehr als „überliefern" zu besagen, und so könnte auch παρεδίδετο hier nur bedeuten, daß Jesus damals in die Gewalt seiner Feinde geriet, ohne daß gesagt wäre, daß dies eben durch Verrat geschah (vgl. Mk 1, 14; Mt 4, 12). [2]) Aber am öftesten ist doch der Nebensinn des Wortes, daß solches durch böswillige Auslieferung, bzw. Verrat geschieht [3]), und hier, wo weder Jesus selbst noch Gott als Subjekt des Überlieferns in Betracht kommt, liegt es um so näher, die engere Bedeutung „verraten" anzunehmen, weil dieselbe mit den entsprechenden Stellen der Evangelien zusammentrifft, vgl. Mt 10, 4; 26, 15. 16. 21. 23. 25. 46. 48 u. Parall. — speziell Mk 14, 21; Lk 22, 22 — u. m. St. Ist aber diese Übersetzung richtig, dann ergibt sich, daß Paulus auch vom Verrat und vom Verräter Jesu gewußt und den Gemeinden davon erzählt hat, ja es ergibt sich wohl, daß Jesus auch nach Paulus den Verrat vorausgesehen und vorausgesagt habe, denn eben auf dem Hintergrund solches Vorherwissens gewinnt der Hinweis auf seine Stiftung des Abendmahls seinen tiefernsten Charakter. [4])

Aus der Leidensgeschichte Jesu erwähnt Paulus eigentlich keine Einzelheiten; er bespricht sie nur in sehr allgemeinen Wendungen, vgl. 2 Kor 1, 5; Phil 3, 10. Aber aus Gal 3, 1 dürfen wir schließen, daß er doch in seiner mündlichen Verkündigung eine konkret-geschichtliche Schilderung derselben, namentlich der Kreuzigung, gegeben hat, vgl. κατ᾽ ὀφθαλμοὺς ... προεγράφη, was unmöglich eine bloß dog-

---

[1]) Es ist auch zu beachten, daß die Ermahnung zum Ausfegen des alten Sauerteigs sich auf einen aktuellen Fall (die Abstrafung des Blutschänders) bezieht.

[2]) So Zahn, Einl. in das N. T. II[3] p. 167.

[3]) Vgl. etwa Mt 10, 17. 19. 21.

[4]) Vgl. auch das Imperfekt: παρεδίδετο, das die Handlung sozusagen vergegenwärtigt.

matische Darstellung bezeichnen kann. Indessen kann man auch aus den paulinischen Briefen einige Details herauslesen. Röm 15, 3 wird auf die Schmähungen, die Jesus erdulden mußte, angespielt. [1]) Bei der Tötung Jesu müssen die Juden (1 Th 2, 15) und die Heiden zusammengewirkt haben; denn die Kreuzigung war ja nicht eine jüdische, sondern eine römische Todesstrafe. Gerade das Kreuz Christi wird von Paulus mit Vorliebe hervorgehoben (vgl. etwa 1 Kor 1, 17—23; 2, 2; Gal 3, 1; Kol 2, 14; Phil 2, 8). Daß Jesus nicht nur gehängt, sondern ans Kreuz mit Nägeln geschlagen wurde, geht aus Kol 2, 14 hervor.

Als die speziellen Urheber des Todes Jesu werden 1 Kor 2, 8 vgl. 6, die „Oberen dieser Welt" (*οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*) genannt. Damit sind aber nicht Engelmächte gemeint (so mehrere älteren und neueren Ausleger); denn dafür verfügte Paulus über andere unzweideutige Bezeichnungen, und es ist auch nicht wahrscheinlich, daß der Apostel jene geradezu als Subjekte der Kreuzigung genannt hätte, zumal das im Kontext keinen Anhalt hat, ja demselben entgegen ist. Denn die Weisheit, welche keiner von den Herrschern dieser Welt erkannte, ist nicht eine solche, die in keinen Engels Herz, sondern eine solche, die in keines Menschen Herz gekommen ist (v. 9). [2]) Und der Gegensatz, gegen den der ganze Zusammenhang gerichtet ist, ist ja überhaupt die menschlich-weltliche (jüdische und griechische) Weisheit, vgl. 1, 19; 2, 16. Positiv spricht für die Auffassung der *ἄρχοντες* usw. als menschlicher Machthaber die schlagende Parallele mit Act 13, 27, wo Paulus die Jerusalemiten und ihre Oberen (*οἱ ἄρχοντες αὐτῶν*) anklagt, daß sie Jesus verkannt (*ἀγνοήσαντες*) und deshalb verurteilt haben — gleichwie auch Pilatus daselbst als Vertreter der Römer genannt wird (v. 28). [3]) Daß der Apostel 1 Kor 2, 8 *οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων* sagt, ist zwar insofern unzutreffend, als nur einige von den Weltherrschern (das Synedrium, Herodes und Pilatus, vgl. Act 4, 27) direkt mit Jesu zu tun hatten; aber prinzipiell angesehen, waren dieselben Repräsentanten der Weltherrscher überhaupt. [4]) Und daß die Welt-

---

[1]) Vgl. etwa Mt 27, 39—44.

[2]) Da die Worte *καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη* von Paulus selbst (zum Zitat) hinzugefügt sind, so weisen sie auf die Tendenz des ganzen Zitats hin.

[3]) Vgl. 1 Tim 6, 13: Das *ἐπί Ποντιοῦ Πιλάτου* kann entweder eine bloße Zeitbestimmung sein — wenn nämlich *μαρτυρήσαντος* in prägnanter Bedeutung steht: „mit seinem Blut bezeugte" — oder es kann „coram", „vor" bedeuten. Da *μαρτυρήσαντος* zur Zeit des Paulus wohl noch nicht jene prägnante Bedeutung angenommen hatte, wird wohl eher die letztere Bedeutung anzunehmen sein.

[4]) „Für dessen Kreuzigung, zunächst eine Tat einzelner, sind bei prinzipieller

herrscher hier zugleich als Vertreter der menschlichen Weisheit in Betracht gezogen sind, ist auch nicht verwunderlich; denn diese Mächtigen waren ja zugleich die Gebildeten, und insbesondere saßen ja im jüdischen Synedrium auch die Schriftgelehrten, die sich eben „Weise" nennen ließen (vgl. 1, 20), und auch Pilatus wird wohl seinerseits eine Weisheit, nämlich philosophische Bildung besessen haben (vgl. Joh 18, 38: Skeptiker?).

Wenn Paulus so häufig vom Blut Christi redet (vgl. etwa 1 Kor 11, 25; Röm 3, 25; 5, 9; Kol 1, 14. 20; Eph 1, 7; 2, 13 u. m. St.), so kann das ja nur ein plastischer Ausdruck für seinen gewaltsamen Tod sein, bzw. ein anderer Ausdruck dafür, daß er sein Leben (seine Seele, die im Blute sitzt) als ein Opfer hingegeben hat. Aber es könnte auch auf einen konkreten Zug wie Joh 19, 34 hinweisen.

Außer der wiederholten Erwähnung des Todes Christi wird auch sein Begräbnis — und zwar als ein besonderes Moment der mündlichen Überlieferung des Apostels — bezeugt (1 Kor 15, 4; vgl. Röm 6, 4; Kol 2, 12). Was die Auferweckung Christi betrifft, wird zugleich der Zeitpunkt derselben: „am dritten Tag" (nach dem Begräbnis) 1 Kor 15, 4 als ein Moment jener Überlieferung angeführt. Aus diesen beiden Momenten: *ἐτάφη* und *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* geht klar hervor, daß die Auferstehung von Paulus als ein zeiträumliches Geschehnis, also als eine leibliche Auferstehung gedacht ist.[1]) (Die nähere Modalität der Auferstehung Christi muß übrigens nach 15, 35 ff., wo die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes im allgemeinen erklärt ist, vorgestellt sein.)

Nach seiner Auferstehung ist Christus dem Petrus und danach den Zwölfen erschienen (15, 5 f.). Aber Paulus weiß auch von einer Reihe anderer Erscheinungen des Auferstandenen: vor mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, vor Jakobus, wiederum vor den sämtlichen Aposteln und schließlich vor Paulus selbst. Und zwar zählt er die Erscheinungen in genauer zeitlicher Folge auf, und er weiß von den fünfhundert Brüdern, welche noch leben und welche schon gestorben sind. — Daß der Auferstehungstag Jesu ein Sonntag gewesen ist, wird zwar nirgends gesagt, aber möglicherweise darf man es daraus schließen, daß Paulus 1 Kor 16, 1 den ersten Wochentag als Gedenktag anderer Christen bevorzugt. Daraus nämlich geht wohl hervor, daß dieser Tag schon gottesdienstlich gefeiert wurde, vgl. Act 20, 7, wo er als Versammlungstag

---

Betrachtungsweise alle durch sie vertretenen *ἄρχοντες* verantwortlich, als die nichts besseres vermochten". Schnedermann (Kurzgef. Kommentar, hg. von Strack u. Zöckler) z. St.

[1]) Vgl. auch Phil 3, 21.

(Brotbrechen) erscheint, und das wird wohl nur aus seinem Zusammenhang mit der Auferstehung zu erklären sein. [1])

Die Erscheinungen haben mit derjenigen vor Paulus ein Ende gefunden (ἔσχατον πάντων); die späteren Offenbarungen des Herrn, welche der Apostel erlebt hat (2 Kor 12, 1), liegen nach 1 Kor 15, 8 auf einer anderen Linie, was übrigens auch daraus hervorgeht, daß Paulus die erstere als einen Beweis sowohl für die Auferstehung Christi als für seinen eigenen Apostolat offen bespricht, ja zu einem Moment seiner Missionspredigt gemacht hat (vgl. 15, 8 mit 9, 1 und Gal 1, 1. 15 ff.), während er sich scheut, die späteren Offenbarungen als intime Privaterlebnisse vor die Öffentlichkeit zu ziehen (vgl. 2 Kor 12, 1. 6. 11).

Aber Eine Frage bleibt noch zurück. Wenn die Erscheinung Christi vor Paulus, welche nach Gal 1, 17 bei oder in Damaskus stattgefunden haben muß, auf gleiche Linie mit den von den älteren Aposteln erlebten Erscheinungen Christi gestellt ist, dann scheint für die Vorstellung von der Himmelfahrt kein Raum offen zu bleiben. Jedenfalls liegt die Erscheinung des Herrn vor Paulus jenseits der von Lukas in der Apg 1, 3 erwähnten 40 Tage, und diese Erscheinung müßte dann vom Himmel her geschehen sein (vgl. 9, 3 ff.), während die früheren Erscheinungen Jesu vor seiner Himmelfahrt (Act. 1, 9) fallen. Wenn aber nach Paulus die Erscheinung Jesu vor ihm den früheren ganz analog ist, müssen dann nicht auch die früheren Erscheinungen vom Himmel aus erfolgt sein, und muß dann nicht die Himmelfahrt mit der Auferstehung zusammenfallen, wenn Paulus überhaupt an eine Himmelfahrt Christi gedacht hat? Dieser Schluß liegt freilich sehr nahe, aber es ist immerhin fraglich, ob wir im Sinne Pauli denselben machen dürfen. Denn abgesehen davon, daß Paulus Eph 4, 8—10 direkt von der Auffahrt Christi über alle Himmel hinauf redet (und ἀνέβη scheint bereits formelhaft zu sein), so unterscheidet er nicht bloß Eph 1, 20, sondern auch in der Übertragung Eph 2, 6 das καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ von dem ἐγείρας ... ἐκ νεκρῶν, vgl. auch Röm 8, 34. [2]) Es wäre also

---

[1]) Vgl. auch Apok. 1, 10. Da die Juden die Tage, abgesehen vom Freitag (= Paraskeue) und Sonnabend (= Sabbath), mit bloßen Zahlen bezeichneten, fällt der Name ἡ κυριακὴ ἡμέρα um so mehr auf. Kann aber dieser Name „der Herrntag" kaum anders als aus der Auferstehung des Herrn hergeleitet werden, so wird bereits in den paulinischen Gemeinden die gottesdienstliche Feier dieses Tages mit der Erinnerung an jene Tatsache zusammenhängen. Vgl. übrigens Zahn, Geschichte des Sonntags usw. in „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche" [2] p. 177 ff.

[2]) Außerdem erwartete er auch die Wiederkunft Christi vom Himmel her (vgl. etwa 1 Th 4, 16).

doch möglich, daß Paulus die Sache in ähnlicher Weise wie Lukas aufgefaßt hätte; denn auch nach der Apostelgeschichte ist die Erscheinung Jesu vor Paulus die letzte ihrer Art.[1]) Jedenfalls thront Jesus jetzt im Himmel, von wo er einst wiederkommen wird (1 Thess 1, 10; 4, 16; 2 Thess 1, 7; Phil 3, 20).

Damit wäre der äußere Umriß des Lebens Jesu, wie es die paulinischen Briefe wiederspiegeln, gezeichnet. Es sind allerdings nicht viele Details, die wir aus diesen Dokumenten kennen lernen; aber die entscheidenden Grundzüge sowohl des äußeren Verlaufs als des inneren Charakters dieses Lebens springen doch in die Augen. Besonders würden wir durch eine genauere Analyse der Briefe ein konkreteres Bild des sittlichen Charakters Jesu gewinnen können, allein dies wollen wir lieber in einem anderen Zusammenhang behandeln.[2])

Immerhin drängt sich doch die Empfindung auf, daß die Notizen über das Leben Jesu, die wir den Briefen des großen Heidenapostels entnehmen können, recht dürftig sind und nicht gerade ein gründliches Wissen davon oder ein tieferes Interesse des Apostels an der evangelischen Geschichte verraten. Im Verhältnis zu dem großen Umfang dieser Briefe hätten wir doch wohl mehr von Hinweisen auf das Leben Jesu erwarten sollen. Warum enthalten sie nicht mehr davon?

Um aber nicht ein vorschnelles Urteil über diese Beobachtung zu fällen, müssen wir etwas näher in Betracht ziehen, welcherlei Schriften die paulinischen Briefe geschichtlich angesehen eigentlich sind, und ob sie nicht mehr von solchem Wissen und Interesse voraussetzen, als sie direkt zum Ausdruck bringen.

§ 3. Die geschichtliche Eigenart der paulinischen Briefe.

Auf Grund des hohen Alters der paulinischen Briefe — sie sind ja älter als alle unseren Evangelien — ist man versucht, mit einer gewissen ungeduldigen Wißbegierde sie sofort nach ihrem Zeugnis über das Leben Jesu auszufragen, ohne genügend zu beachten, um welcherlei Schriftstücke es sich hier in der Tat handelt. Dieses Verfahren entspricht übrigens einem allgemeinen Fehler des bisherigen biblisch-theologischen Betriebs; derselbe hat nämlich lange allzusehr im Zeichen der literargeschichtlichen Behandlungsweise gestanden. Ohne genügend auf die Eigenart und Veranlassung der betreffenden Schriften zu achten,

[1]) Vgl. Schmoller, Die geschichtliche Person Jesu nach den paul. Schriften, Theol. Studien u. Kritiken 1894 p. 673—82.

[2]) Vgl. p. 99 ff.

konstruierte man einfach eine Reihe verschiedener Lehrbegriffe oder Lehrtropen, und dadurch ist nicht am wenigsten die Lehre des Apostels Paulus in ein sehr einseitiges, wenn nicht ganz schiefes, Licht getreten. Glücklicherweise ist die Reaktion gegen diese abstrakt-literarische Konstruktion der neutestamentlichen Gedankenentwicklung jetzt erwacht; [1]) aber noch immer leidet die Behandlung des Paulinismus unter den Nachwirkungen jener Methode. Und dieses Urteil gilt nicht am wenigsten, wenn wir an die Anforderungen denken, die man — besonders auf religionsgeschichtlicher Seite — an das Zeugnis der paulinischen Briefe über die Daten des Erdenlebens Jesu zu stellen pflegt. „Warum nennt der Apostel dort nichts davon, wann und wo Jesus geboren ist, nichts vom König Herodes, nichts von Pontius Pilatus, nichts von Bethlehem, nichts von Nazareth, nichts von Jerusalem? auch von Golgatha weiß er nichts, nichts von einem Kaiphas, nichts von einem Verräter." Es wäre uns ja sehr lieb gewesen, wenn die paulinischen Briefe davon mehr enthielten als sie jetzt tun. [2]) Aber bevor wir von einem „Nichtwissen" des Verfassers reden, ist es doch billig, erst zu fragen: was dürfen wir von den Briefen in dieser Beziehung überhaupt erwarten? Inwieweit war der Verfasser wirklich veranlaßt, auf die Daten des Lebens Jesu zurückzugreifen?

a) Die paul. Briefe an Christen geschrieben.

Und da ist nun zweierlei zu erwägen. Einmal sind die paulinischen Briefe sämtlich an Christen gerichtet, an Leser, die nicht geringe Voraussetzungen hatten, weil sie schon von der Messianität Jesu und der Heilsbedeutung seines Werkes überzeugt waren. [3]) Wie die paulinischen Briefe im neutestamentlichen Kanon erst auf die Evangelien folgen, so folgten sie auch bei den Adressaten erst auf das Evangelium des Apostels. Nun ist es freilich eine offene Frage, auf die wir erst später eingehen können, inwieweit das mündliche Evangelium des Paulus mit dem Inhalt der geschriebenen Evangelien verwandt war. Aber soviel steht doch fest, daß die Leser sowohl das Evangelium empfangen hatten, als darin genauer unterrichtet waren; denn wiederholt erinnert der Apostel an das, was sie empfangen und gelernt hatten, [4]) wobei er oft

---

[1]) Vgl. u. a. die Kritik Wredes in seiner Schrift „Über die Aufgabe und Methode der sogenannten neutest. Theologie" 1897.

[2]) Daß sie immerhin etwas mehr verraten, als weithin angenommen, haben wir schon nachgewiesen.

[3]) R. Seeberg hat in dem feinsinnigen Aufsatz „Kuß und Kanon" in „Aus Religion und Geschichte I" p. 118—22 den Nachweis gebracht, daß die Episteln gerade in der geschlossenen Abendversammlung der Christen (1 Kor 11) zur Vorlesung kamen, vgl. 1 Kor 16, 20^{b}—22.

[4]) Vgl. 1 Thess 1, 9f.; 2, 12; 3, 4; 4, 1f.; 6, 11; 5, 2; 2 Thess 2, 5f. 15; 3, 6. 10; Gal 3, 1; 1 Kor 1, 6. 17—25; 2, 1—5; 3, 1f. 10f.; 4, 17; 6, 2f. 9ff.

auf Begriffe, Namen und Einrichtungen anspielt, die bei ihnen eine gewisse Kenntnis der evangelischen Geschichte voraussetzt. Und da die Leser der Briefe überzeugte Christen waren, welche nicht an die Messianität Jesu gezweifelt oder überhaupt mit christologischen Zweifeln zu kämpfen gehabt haben, [1]) so bestand jedenfalls nicht eine Veranlassung, auf die Tatsachen oder die Worte des Lebens Jesu aus dem Grunde zurückzugreifen, daß der Apostel den Glauben an ihn erst begründen oder verteidigen mußte. Nun aber waren zweifellos die evangelischen Erzählungen nicht am wenigsten darauf berechnet, solchen Glauben im Herzen der Leser zu begründen oder zu befördern. [2])

b) Gelegenheitsschriften.

Mit dem zuletzt Bemerkten hängt die andere Erwägung zusammen, daß die paulinischen Briefe auf besondere Verhältnisse Bezug nehmen, welche eine über die Evangeliumsverkündigung und die Anfangslehre hinausgehende Belehrung oder Ermahnung erforderten. Sie sind trotz ihres nicht ganz unliterarischen Charakters doch wirkliche Briefe, d. h. Gelegenheitsschriften, die an bestimmte Adressaten in bestimmten Angelegenheiten gerichtet sind, was äußerlich schon dadurch zum Ausdruck kommt, daß sie in der Regel Grußbestellungen enthalten.[3]) Der Gelegenheitscharakter haftet am deutlichsten den Briefen an, welche Paulus an die von ihm selbst gestifteten Gemeinden geschrieben hat, und namentlich fühlen wir aus den beiden Korintherbriefen und dem Galaterbrief aufs lebhafteste die konkrete Veranlassung heraus. Aber auch die beiden Thessalonicherbriefe und der Philipperbrief geben nichts weniger als eine abgerundete Darstellung der Lehre oder der Ethik des Paulus. Dagegen nähern sich der Römerbrief und der Brief an die Kolosser und besonders der an die Epheser der literarischen „Epistel“, indem sie eine feiner disponierte und mehr vollständige Darstellung der christlichen Lehre des Apostels geben. [4]) Und doch, wer will behaupten, daß etwa der Römerbrief eine dogmatisch-ethische Abhandlung repräsentierte,

(9, 21 f.); 11, 2. 23—25; 15, 1—11; 2 Kor 1, 18—20; 4, 5 f.; 5, 11. 18—21; 11, 2—5; Eph 3, 4—12; 4, 20—24; Kol 1, 5—7; 25—29; 2, 6 f.; 4, 3; 1 Tim 1, 12—16; 2, 3—7; 3, 15 f.; 6, 3. 12—16; 2 Tim 1, 8—13; 2, 8.

[1]) Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß die verhältnismäßig wenigen christologischen Stellen in den paulinischen Briefen rein thetisch gehalten sind, und daß der Apostel seine christologischen Aussagen nicht beweist, sondern zum Beweis oder zur Grundlage der Ermahnung benutzt.

[2]) Vgl. unten und von Soden a. a. O. p. 135 ff.

[3]) Das ist freilich nicht rein schematisch durchgeführt, und es gibt namentlich Einen Brief, der davon eine Ausnahme zu machen scheint, nämlich der Epheserbrief; aber selbst dieses Schreiben bewahrt doch auf andere Weise den brieflichen Charakter.

[4]) Vgl. die Philosophenbriefe: Heinrici, Der literarische Charakter der neutest. Schriften p. 58.

oder daß er wenigstens das ganze Evangelium des Paulus zur Darstellung bringe?[1]) Wo bleiben etwa die Christologie und die Eschatologie im engeren Sinne? Sie werden freilich gestreift und benutzt, aber direkt gelehrt werden sie nicht. Vielmehr argumentiert der Apostel von gewissen gemeinsam anerkannten Grundlehren des Evangeliums aus, um die von ihm gezogenen Konsequenzen desselben zu begründen. Zwar scheint der paränetische Teil sowohl des Römerbriefs als auch des Kolosser- und des Epheserbriefs eine gewisse Vollständigkeit zu erstreben. Aber auch hier redet der Apostel nicht sowohl als Lehrer — die sittlichen Grundsätze des Christentums setzt er ja bei den Lesern als bekannt voraus — sondern er bietet mehr einen prophetischen λόγος παρακλήσεως. Wir bemerken dies, weil es aus diesen Beobachtungen folgt, daß die Briefe des Paulus zum größten Teil über die Anfangsgründe des Christentums hinausführen, Fragen behandeln oder sittliche Ermahnungen geben, die nicht bloß durch Erinnerungen an das schon bekannte Wort des Evangeliums erledigt werden konnten. Freilich kommt es öfter vor, daß der Apostel einfach an seine grundlegende Predigt oder an die der Gemeinde schon gegebenen Überlieferungen erinnert, weil dieselbe eigentlich schon darin die Richtschnur zur richtigen Erkenntnis in der betreffenden Sache haben sollte.[2]) Aber zumeist handelt es sich doch in seinen Briefen um die durch das Auftreten neuer Lehren oder durch das Auftauchen neuer „Kasus" veranlaßten neuen Probleme, zu deren Lösung eine neue geistgegebene „Gnosis" oder „Offenbarung" erforderlich war. Und der Apostel war zu viel selbst Prophet und, wenn man will, „Gnostiker", um sich nur auf Zitate zu stützen. Freilich sehen wir, daß, wenn eine Frage durch ein „Herrnwort" beantwortet werden kann, er sich auch auf solche beruft, vgl. 1 Kor 7, 10; 9, 14; 1 Th 4, 15; aber schon die Fortsetzung 1 Kor 7, 12ff. 25ff. macht es ja klar, wie wenig die Herrnworte für die verschiedenen Kasus ausreichten. Uns kann es freilich scheinen, als ob der Apostel viel öfter mit Glück sich auf Worte (oder Taten) des Herrn hätte berufen können. Darauf werden wir noch zurückkommen müssen.

[1]) Es soll freilich nicht verkannt werden, daß der Römerbrief ein gewisses Gesamtbild der paulinischen Heilsverkündigung gibt, aber doch unverkennbar mit spezieller Rücksicht auf das Verhältnis zwischen Juden- und Heidenchristen. Den gemeinsamen Besitz der Christologie und Eschatologie setzt er mehr voraus als er sie eigens lehrt, vgl. 1, 3f.; 3, 25; 4, 24; 5, 6ff.; 6, 3ff., 8, 3. 34ff.; 10, 6ff. Die „Heilstatsachen" sind sämtlich verwertet.

[2]) So besonders in den Thessalonicherbriefen. — Aber wie bezeichnend ist es nicht, daß es durch zufällige Unordnungen und Verirrungen in der Gemeinde veranlaßt war, daß Pl. etwa an die Einsetzung des hl. Abendmahls und an seinen Auferstehungsbericht 1 Kor 11 und 15 erinnert?

Aber zugestehen muß man doch wenigstens, daß eben die in den Briefen behandelten Fragen zum größten Teil nicht so einfach erledigt werden könnten.

c) Die abstrakte Ausdrucksweise des Paulus.

Aber es gibt noch eine Eigentümlichkeit der paulinischen Briefe, die uns mahnen muß, nicht vorschnell von dem Mangel an Bezugnahmen auf die evangelische Geschichte auf Unkenntnis derselben seitens des Apostels zu schließen: wir meinen die Eigenart des paulinischen Denkens, das besonders abstrakt-prinzipiell gerichtet war, so daß er es liebt, die Gegenstände von den konkreten Umständen möglichst zu abstrahieren und die aktuellen Fragen auf ihre Prinzipien zurückzuführen. Deshalb liegt ihm der plastische Ausdruck sowie das geschichtliche Beispiel eigentlich fern. Während ein mehr konkret-plastisch veranlagter Autor statt des Leidens und des Todes Christi vielleicht Gethsemane und Golgatha nennen würde, so sieht Paulus eher von den geschichtlich-zufälligen Umständen ab und vertieft sich lieber in den prinzipiellen Gehalt der Tatsachen. Die gleiche Eigentümlichkeit wird man ja auch in neueren theologischen Aufsätzen und Predigten (wenigstens Epistelpredigten) gewahren können, wenn man nicht gerade die Predigten aus der neuesten, für den „historischen" Jesus schwärmenden, Zeit zum Beispiel nimmt. Aber ebensowenig wie wir aus der Nichtberufung auf Einzelheiten des Lebens Jesu in solchen Schriften auf ihre Geringschätzung der Tatsachen desselben schließen dürfen, ebensowenig dürfen wir aus dem Befund der paulinischen Briefe schließen, daß ihm diese Tatsachen als solche gleichgültig oder sogar unbekannt waren. Sagt er doch auch selbst, daß er wenigstens von der Leidensgeschichte Christi seinen galatischen Gemeinden eine anschauliche Schilderung gegeben hat (vgl. Gal. 3, 1). Aber wie wenig spiegelt sich doch dieselbe im Galaterbriefe und in seinen sonstigen Briefen direkt wieder!

Ob nicht doch mehrere Erinnerungen an das Leben Jesu veranlaßt waren?

Nach dem oben Angeführten dürfen wir denn nicht zu viel von Rückbeziehungen auf die Details des Lebens Jesu in den paulinischen Briefen erwarten. Aber immerhin mag man fragen, ob wir nicht doch mehr erwarten sollten, als wir tatsächlich finden? Nun hoffen wir allerdings zeigen zu können, daß doch in den Briefen des Apostels bedeutend mehr Stoff aus dem Leben des Herrn durchscheint, als die meisten anzunehmen pflegen. Aber trotzdem kann es uns vorkommen, als ob der Apostel doch zu sparsam in seinen Bezugnahmen auf Taten und Worte des irdischen Jesus gewesen ist, und wir können uns schwerlich von dem Gedanken freimachen, daß er doch eben zu wenig in der Anschauung des geschichtlichen Jesus und zu viel in der Betrachtung des erhöhten Herrn gelebt hat, ja daß er es vermied, auf den irdischen Jesus zurückzugreifen, weil er sich da vielfach von der Überlieferung anderer Menschen abhängig wußte, während er den erhöhten Herrn aus

erster Hand kannte. Wenn wir an seinen Streit mit den Judaisten denken: müssen wir dann nicht fragen, warum er nicht etwa auf die Haltung des Herrn gegenüber den Pharisäern verweist? Wie nahe hätte es nicht gelegen, die Stellung Jesu zu den Zöllnern und Sündern als Beweis für die Rechtfertigung aus dem Glauben anzuführen, oder sich auf seine freiere Stellung zum Gesetz — etwa in der Sabbathsfrage und der Reinheitsfrage — bei der Erörterung über die Gesetzesfreiheit der Christen zu berufen? Warum unterläßt es Paulus, das Beispiel und die Worte des Herrn in solchen Fällen zu verwerten? Nun, es wird sich vielleicht zeigen, daß er es doch nicht ganz unterlassen hat, daß er sie wenigstens in mente gehabt, obwohl er sich nicht darauf berufen hat. Aber gerade in diesen Fällen können wir es doch ganz gut begreifen, warum der Apostel nicht an die Worte und Taten des irdischen Herrn appelliert hat. Denn nach der eigenen Aussage des Apostels war Jesus nicht bloß ein Jude, sondern lebte auch zeitlebens unter dem Gesetz (Gal. 4, 4), wie ja seine irdische Wirksamkeit auf Israel beschränkt war (Röm. 15, 8), und erst durch seinen Tod wurde er aus dieser Beschränkung entfesselt (Gal. 3, 13; Röm. 7, 4); und so haben ja auch seine Jünger, die solche Worte und Taten des Herrn überlieferten, unbeirrt davon fortgesetzt als gesetzestreue Juden gelebt. Mit der Berufung auf solche Worte wäre also keine Entscheidung der Gesetzesfrage auf heidnischem Boden erreicht gewesen. Wie sehr das in Jesu Verhalten liegende Prinzip auch mit der paulinischen Lösung übereinstimmt, so würde von einer Berufung darauf jedenfalls die Maxime (Tertullians) gelten, daß darin „aut nulla, aut incerta victoria“ gewonnen wäre.

Aber kehren wir zu der allgemeinen Frage zurück, ob nicht Paulus, wenn er bloß selbst mehr in der Anschauung des Erdenlebens Jesu gelebt, viel häufiger Veranlassung gefunden hätte, auf die Daten desselben hinzuweisen, so kann es uns natürlich nicht einfallen, den prinzipiellen Unterschied zwischen ihm und den älteren Aposteln, der auf ihrer verschiedenen Berufung beruht, leugnen zu wollen. Es ist gewiß kein Zufall, daß wir nicht aus der Hand des Paulus eine Evangelienschrift bekommen haben, und wenn er von „seinem“ Evangelium spricht, meint er ganz gewiß nicht das Evangelium des Lukas. Es war allerdings die besondere Aufgabe des Apostels Paulus, den übergeschichtlichen Gehalt der Person Jesu klarer herauszustellen, als die durch die Erinnerung an die geschichtliche Gestalt des Herrn vielfach zu gebundenen zwölf Apostel es vermochten. Aber man kann immerhin auch den Unterschied zwischen Paulus und den Uraposteln in dieser Beziehung übertreiben, man kann die Betonung des übergeschichtlichen Christus — des Geistchristus — bei Paulus, und die Betonung des geschichtlichen Christus,

des Christus „nach dem Fleische“, bei den älteren Aposteln zu einseitig hervorkehren. Wie steht es, müssen wir daher fragen, mit den Bezugnahmen der sonstigen neutestamentlichen Episteln auf die Einzelheiten des Erdenlebens Jesu? Unterscheiden sie sich in dieser Beziehung wesentlich von den paulinischen Briefen, oder können wir vielmehr wesentlich dasselbe Verhalten in jenen wie in diesen beobachten? Erst durch einen solchen Vergleich gewinnen wir einen objektiven Maßstab zur Beurteilung des Verhaltens der paulinischen Briefe gegenüber den Daten der Geschichte Jesu, und erst danach können wir eine recht begründete Antwort auf die Frage geben, ob wir nicht eine viel reichlichere Verwertung derselben in diesen Briefen erwarten dürften. Von besonderem Interesse sind natürlich dabei die Episteln, von deren Verfassern wir sonst wissen, daß sie eine detaillierte Kenntnis der evangelischen Geschichte besaßen.

§ 4. Die Hinweise auf die evangelische Geschichte in den übrigen neutestamentlichen Episteln.[1])

Ein Vergleich der paulinischen Briefe mit der übrigen neutestamentlichen Briefliteratur in dem genannten Punkt könnte insofern anfechtbar erscheinen, als der Umfang der letzteren, auch wenn wir die Apokalypse mit dazu rechnen, keineswegs dem Umfange der paulinischen gleichkommt. Aber wenn wir in der sonstigen epistolischen Literatur eine ähnliche Regelmäßigkeit wie in der paulinischen gewahren können, wird das doch wohl die Ungleichheit im Umfange einigermaßen aufwiegen.

Das den Paulusbriefen sonst am nächsten stehende Schreiben ist ja der Hebräerbrief, der jedoch sicher nicht, wie vielfach früher angenommen, von Paulus selbst herrührt. Der Verfasser gibt sich als ein bloßer Schüler oder Hörer der Augenzeugen Jesu an (2, 3), und wieweit er die evangelische Geschichte in Details gekannt hat, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Freilich scheint er etwas mehr Interesse an den Einzelheiten des Lebens Jesu zu verraten, als es Paulus tut. Er hebt auch das prophetische Wirken des Herrn hervor (1, 1; 2, 3; 3, 1), und wie er mit einer gewissen Vorliebe den Namen (ὁ) Ἰησοῦς gebraucht,[2]) macht er mit besonderer Stärke die wahre Menschheit Jesu, seine Gleichheit mit uns, auch seinen Glauben (2, 11ff.; 12, 2), geltend. Zweimal

[1]) Vgl. zum Folgenden die obengenannte Abhandlung von Sodens: „Das Interesse des ap. Zeitalters an der evang. Geschichte“ p. 119ff.

[2]) 8 oder 9mal wie (ὁ) Χριστός.

spielt er auf charakteristische Einzelzüge der Leidensgeschichte an, 5, 7 (das Flehen und Bitten Jesu mit lautem Geschrei und Tränen) und 13, 13 (das Leiden Jesu außerhalb des Tores), und mit besonderem Interesse erinnert er an die in den Versuchungen bewährte Sündlosigkeit Jesu (2, 17; 4, 14; 7, 14), seine sittliche Vollendung (5, 8, vgl. 10, 7). Aber nie beruft sich der Verfasser auf bestimmte Worte Jesu, und abgesehen von der Leidensgeschichte wird sonst nur in allgemeinsten Ausdrücken auf Jesu Versuchungen, seine Geburt aus dem Stamme Juda und auf seinen Tod und seine Auferstehung hingewiesen. Die „Heilstatsachen", Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi bilden auch für den Hebräerbrief den wesentlichen Stoff der Lehre und der Ermahnung, und seine Autorität ist vor allem die alttestamentliche Schrift.

Vom Jakobusbrief können wir beinahe absehen; denn nur zweimal nennt er überhaupt den Namen Jesu Christi, und auch dann ohne auf das Erdenleben desselben zurückzublicken, so daß man im Ernst die Hypothese hat aufstellen können,[1] daß diese Epistel ursprünglich nur ein jüdisches Schriftstück gewesen ist. Immerhin zeigt der Verfasser in seiner Lehrweise so viele Verwandtschaft mit den synoptischen (und zum Teil auch johanneischen)[2] Reden Jesu, besonders mit der Bergpredigt, daß die Gleichheit nicht allein aus dem gemeinsamen Boden der jüdischen Spruchweisheit zu erklären ist, sondern auf den Geist und wohl auch auf die Sprüche Jesu zurückweist. Ist der Verfasser aber mit der evangelischen Überlieferung vertraut und ist er zumal der Bruder des Herrn, dann bleibt es um so auffälliger, daß er nicht ein einziges Mal auf das Beispiel oder das Wort des irdischen Jesus zurückweist, sondern z. B. im 5. Kap. als Vorbilder der Geduld nur die Propheten und Job, nicht den Herrn Jesus nennt! Sollte das wohl bloß ein Zufall oder eine persönliche Eigentümlichkeit des Verfassers sein?

Der erste Petrusbrief freilich gibt der Person Christi eine ganz anders zentrale Stellung als es der Jakobusbrief tut; ja die ganze Paraklese dieser Trost- und Ermahnungsepistel (5, 12) ist im Grunde auf den Heilstatsachen aufgebaut. Als ein roter Faden zieht sich durch den Brief die Bezugnahme auf Menschwerdung (1, 20), Leiden (1, 11; 2, 21 ff.; 4, 1. 13; 5, 1), Blut und Tod (1, 19; 2, 24; 3, 18), Hadesfahrt (3, 19 f.), Auferweckung (1, 3. 21; 3, 21), Himmelfahrt, bzw. sessio ad dexteram Dei (3, 22, vgl. 1, 11. 21; 5, 1) und Wiederkunft Christi (1, 7. 13; 4, 5; 5, 1. 4).[3] Aber sonst finden wir keine Hinweise auf Einzeltatsachen

[1]) Vgl. Spitta, Zur Gesch. u. Literatur des Urchristentums II p. 1—13.

[2]) Vgl. P. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage p. 58—68.

[3]) Besonders bezeichnend für die sozusagen gesuchte Heranziehung der Heilstatsachen ist ein Vergleich des Zusammenhangs 1, 17—21 und 3, 19—22.

oder Worte aus dem der evangelischen Geschichte, abgesehen von der Passion, woraus 2, 21—24 einige konkrete Züge angeführt werden.[1]) Ebenso wird die Gerechtigkeit Christi (3, 18), seine Wahrhaftigkeit (2, 22) und überhaupt seine Sündlosigkeit (2, 22; 1, 19) betont, und seine Vorbildlichkeit, aber nur in bezug auf das Leiden hervorgehoben (2, 21). Auch der Name *Ἰησοῦς* ist von dem zusammengesetzten (*ὁ κύριος*) *Ἰησοῦς Χριστός* oder dem bloßen (*ὁ*) *Χριστός* (oder *ὁ κύριος*) ganz verdrängt. Somit unterscheidet sich der erste Petrusbrief in seiner Stellung zum Erdenleben Jesu nicht wesentlich von den Paulusbriefen. Und doch ist der Autor nach der Tradition und auch abgesehen von der Überschrift nach seinem Selbstzeugnis (5, 1, vgl. die indirekte Andeutung 1, 8. 3) ein Augenzeuge des Lebens Jesu. Nun wissen wir zwar, daß die neuere Kritik vielfach geneigt ist, die Echtheit unseres Briefes zu beanstanden, und eben der genannte Umstand, daß er nämlich die Details des Lebens Jesu so gut wie gar nicht verwertet, wird als eine der gewichtigsten Instanzen gegen die petrinische Abfassung der Epistel angeführt. Aber wenn die sonstigen Einwände gegen die Echtheit sich erledigen lassen,[2]) so fällt auch dieser nicht mehr ins Gewicht. Denn daß „Petrus, wenn er zur Feder griff, das Eigenste was er besaß, die persönlichen Eindrücke vom Erdenleben Jesu und die Erinnerungen an seine Worte, ausgiebiger verwerten müßte“, ist eine Voraussetzung, die geschichtlich ganz unbegründet ist und offenbar zu den psychologischen Vermutungen gehört, „an denen die neutestamentliche Forschung vielfach krankt“.[3])

Wenden wir uns aber vom ersten zum zweiten Petrusbrief, so unterliegt ja die Echtheit desselben ganz anders schwerwiegenden Bedenken, als es bei dem ersten der Fall ist, und wir wollen deshalb von der Echtheitsfrage lieber absehen. Hier wird nun allerdings eine Einzeltatsache aus dem Lebensgang Jesu vor der Passion herangezogen, aber charakteristischerweise eine solche, die zu den überirdischen Zügen seines Erdenlebens gehört, nämlich die Verklärung Jesu, welche ja eine Parallele zu der Tauf- und der Auferstehungsgeschichte bildet (1, 17f). Und der Verfasser führt sie ja auch an, weil sie ein Vorspiel seiner zukünftigen Herrlichkeitsoffenbarung (Parusie) darbietet (1, 16. 19). Und außerdem wird 1, 14 die Weissagung Jesu vom Martyrium des Petrus berück-

---

[1]) Aber merkwürdig genug zum Teil mit alttestamentlichen Worten.

[2]) Vgl. Zahn, Einl. in das N. T. II p. 27 ff.

[3]) Wir dürfen nicht ohne weiteres die Maßstäbe unserer mehr subjektiven Art mit ihrer Vorliebe für persönliche Eindrücke auf die alte durchaus objektiv veranlagte Zeit anlegen, sondern müssen uns zunächst in die Eigenart der damaligen Überlieferung und Lehrweise vertiefen, um von da aus den richtigen kritischen Maßstab zu gewinnen.

sichtigt (Joh 21, 18f.). Sonst nimmt der zweite Petrusbrief noch weniger auf das Erdenleben Jesu Bezug als die bisher erwähnten Briefe.[1])

Wesentlich die gleiche Stellung zu dem irdischen Leben Jesu finden wir endlich auch in den Johannesbriefen, wobei ja nur der erste einigermaßen vergleichbar ist.

Zwar weist dieser sehr energisch auf die Augenzeugenschaft hin (1, 1—3) und betont aufs allerstärkste die Realität der Fleischwerdung Christi (4, 2f., vgl. 5, 5ff.), und nach der wahrscheinlichsten Auslegung von 5, 6 erinnert er nicht bloß an den Tod, sondern auch an die Taufe Jesu (vgl. v. 7f.), gleichwie die Bezeichnung des heiligen Geistes als *χρῖσμα*, 2, 27, wohl eine Anspielung auf die Taufe Jesu enthält, wo er ja mit heiligem Geist zum *Χριστός* gesalbt wurde. Aber sonst weist der Brief nur mit den allgemeinsten Worten auf Jesu heiligen Lebenswandel (2, 6, vgl. 3, 3; 4, 17), seine Liebe (3, 16), seine Botschaft (1, 5) und seine Gebote (3, 22) hin, wie ja der zweite Brief einmal (v. 9) die Lehre Christi nennt. Dies ist um so auffälliger, weil wir bestimmt wissen, daß der Verfasser dieser Briefe, der ja selbst 1, 1ff. auf seine persönlichen Eindrücke von Jesu hinweist, an anderem Orte nicht bloß eine sehr genaue Bekanntschaft mit dem irdischen Lebensgang Jesu, sondern auch eine sehr hohe Auffassung von der Herrlichkeit desselben bekundet hat. Denn was man auch von der Echtheit oder Unechtheit des johanneischen Evangeliums sagen mag, darüber sollte man sich doch einig werden können, daß der Verfasser des ersten Johannesbriefs und der Verfasser des vierten Evangeliums nicht zwei verschiedene Personen sind. Wenn es aber unbezweifelbar ist, daß der Autor des ersten Johannesbriefs eine sehr deutliche und hohe Anschauung vom Erdenleben Jesu gehabt hat, dann fällt es um so mehr ins Gewicht, daß er eigentlich nur die Heilstatsachen — und dazu kann wohl auch die Taufe gerechnet werden — verwertet und sich nie auf bestimmte Worte Jesu beruft.

Was endlich den Judasbrief betrifft, so verhält er sich im ganzen wie der zweite Petrusbrief; zwar finden wir die Apostel des Herrn einmal genannt (v. 17), sonst aber keine Erinnerung an das Erdenleben Jesu.

Zu den Episteln im weiteren Sinne darf auch die Apokalypse[2]) gezählt werden, insofern sie als ein Sendschreiben an sieben bestimmte Gemeinden in Kleinasien adressiert ist. Als ein prophetisches Buch hatte es zwar nicht viele Veranlassung, auf das irdische Leben Jesu zu-

[1]) 2 Pet 3, 2 wird jedoch das Gebot unseres Herrn und Heilands genannt, vgl. v. 4.

[2]) Die Frage nach der Identität des Verfassers mit dem Verfasser der Briefe und des Evangeliums kann auf sich beruhen, obwohl uns die Identität durch gewichtige Gründe verbürgt erscheint, vgl. Zahn, Einl. in das N. T. II³ p. 624ff.

rückzublicken. Aber immerhin wäre es doch nicht auszuschließen, daß seine Weissagungen auf die eschatologischen Sprüche Jesu verwiesen, und daß darin ebenso wie auf die Heilstatsachen auch auf andere Tatsachen der evangelischen Geschichte Bezug genommen wäre. Tatsächlich klingen nun auch die Weissagungen des Johannes sowie mehrere Worte in den Sendschreiben an evangelische Herrenworte vielfach an. Allein nie führt die Apokalypse ein geschichtliches Wort Jesu direkt an. Und blicken wir auf die erwähnten (oder berücksichtigten) Tatsachen des Lebens Jesu, so finden wir nur folgende: den Hervorgang Jesu aus dem Stamme Juda (5, 5) sowie seine davidische Herkunft (22, 6; vgl. 5, 5)[1]) und seine zwölf Apostel (21, 14), sein Zeugnis (vor Pilatus?) von den Heilstatsachen (1, 2; 9; 12, 17; 19, 20; 20, 4)[2]) und seine Kreuzigung in Jerusalem (11, 8) sowie seinen (blutigen) Tod und seine Auferstehung (passim). Möglicherweise werden wir auch durch die Bezeichnung Jesu als des danielischen Menschensohnes (1, 13 ff.) über die Leidensgeschichte zurück in das frühere Leben und Selbstzeugnis Jesu geführt. Aber sonst müssen wir konstatieren, daß die Apokalypse durchaus die in den übrigen Episteln gefundene Regel bestätigt, daß dieselben nämlich vorzüglich nur die Heilstatsachen, d. h. den Eingang und den doppelten Ausgang des Lebens Jesu, und allein aus der Passion einige Einzelheiten heranziehen, und daß sie auch nicht einzelne Worte Jesu anzuführen pflegen.[3]) Damit wollen wir freilich nicht bestritten haben, daß hinter diesen sehr schematischen Bezugnahmen auf das Erdenleben Jesu eine konkretere Anschauung steckt und wohl auch zum Teil durchschimmert, wie wir ja ausnahmsweise auch Begebenheiten außerhalb der Leidensgeschichte (Taufe und Verklärung) berücksichtigt oder bezeugt fanden. Vielmehr waren wir ja der Meinung, daß jedenfalls einige von den behandelten Schriften von Augenzeugen des Lebens Jesu herrühren.[4])

---

[1]) In 5, 5 scheint *ἡ ῥίζα Δαυείδ* den Wurzelsproß Davids zu bedeuten. Wenn dagegen 22, 16 *ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυείδ* zusammengestellt ist, fragt es sich, ob nicht *ἡ ῥίζα* einfach die Wurzel bedeute und damit auf die doppelte Stellung Jesu zu David, daß er zugleich sein Nachkomme und sein Herr ist, hingewiesen sei. Vgl. die christologische Frage Mt 22, 42 ff. und Did c. 10: *ὁ θεὸς Δαυείδ*.

[2]) Der Ausdruck *ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ* kann neben *ὁ λόγος* (bzw. *αἱ ἐντολαί*) *τοῦ θεοῦ* und nach der Analogie der Bezeichnung Jesu als *ὁ μάρτυς ὁ πιστός* nur von einem Zeugnis verstanden werden, welches Jesus selbst abgelegt (und mit seinem Blut besiegelt?) hat. Vgl. übrigens unten p. 61.

[3]) Und doch wie naheliegend wäre es nicht etwa für Petrus gewesen, auf Trostworte Jesu sich zu berufen!

[4]) Aber auch im Hinblick auf die paulinischen Briefe läßt es sich zeigen, daß sie mehr Tatsachen und Worte aus dem Leben Jesu, als sie direkt erwähnen, durchschimmern lassen.

Es bleibt noch ein Buch des N. T. zurück — die Apostelgeschichte —, das zwar in einer besonderen Klasse steht, insofern es ja ein Bild der urchristlichen Missionspredigt auswirft und deshalb einer genaueren Untersuchung bedarf. Allein in Einer Hinsicht bestätigt es durchaus das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung. Obwohl der Verfasser durch seine frühere Schrift — das Lukasevangelium — sattsam bewiesen hat, daß er eine eingehende Kenntnis der evangelischen Geschichte und besonders auch der Reden Jesu besitzt, hat er in der Apostelgeschichte, abgesehen von 1, 1—8, nur ein einziges Mal ein Wort Jesu angeführt (20, 35) und dann merkwürdigerweise eins, das sich nicht in den Evangelien (auch nicht in Luk) findet.[1]

Blicken wir also auf das Ganze, dürfen wir getrost behaupten, daß in bezug auf die Stellung der Schriften zur evangelischen Geschichte zwischen derjenigen der paulinischen Briefe und derjenigen der übrigen nicht — evangelischen Literatur keine wesentliche Differenz besteht. Dann aber ist es klar, daß man aus der Beobachtung, daß die paulinischen Briefe so wenig auf die Details des Lebens Jesu Bezug nehmen, nicht vorschnell folgern darf, daß dies auf mangelhafter Kenntnis oder gar auf prinzipiellem Abstandnehmen von dem Erdenleben Jesu beruhe. Vielmehr müssen wir im Hinblick auf das analoge Verhältnis zwischen denjenigen Schriften, deren Verfasser sicher die evangelische Geschichte gekannt und verwertet haben, und den paulinischen Briefen die Frage aufwerfen, ob nicht Spuren davon vorhanden seien, daß Paulus in seiner mündlichen Predigt und Lehre die evangelische Geschichte ausgiebiger benutzt habe. Wir werden also unsere Quellen daraufhin zu prüfen haben, was sie uns über die mündliche Verkündigung des Apostels verraten. Dabei sind wir nun nicht allein auf die Angaben der paulinischen Briefe angewiesen, sondern dürfen auch zur näheren Aufhellung der brieflichen Angaben und Andeutungen den Bericht der Apostelgeschichte über die paulinische Missionspredigt mit heranziehen.

Aber nicht nur erinnert Paulus in seinen Briefen mitunter ausdrücklich an seine mündliche Überlieferung des Evangeliums, sondern er gibt uns auch auf andere Weise zu erkennen, was er den Gemeinden

---

[1]) Vgl. A. Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte usw. 1911 p. 81: „Wenn wir von dem Verfasser der Apg. nur dieses Werk und nicht auch das Evangelium besäßen, so würde voraussichtlich das Urteil über seine Kenntnisse der evangelischen Geschichte also lauten: dieser Mann hat von der evangelischen Geschichte so gut wie nichts anderes gewußt, als was die christologische Dogmatik ihm zugetragen hat, speziell aber hat er von der synoptischen Tradition ganz abseits gestanden; denn das einzige Herrnwort, welches er bringt, ist in dieser nicht zu finden usw."

überliefert hat, indem er eine Reihe von Kenntnissen bei den Lesern voraussetzt. Auch aus den Vorstellungen und Begriffen, mit denen der Apostel als bekannten operiert, können wir viel über das Verhältnis seines Evangeliums zu der evangelischen Geschichte entnehmen.

Wir wollen nun im folgenden zunächst den ersten Weg betreten, indem wir die ausdrücklichen Erinnerungen der paulinischen Briefe an die denselben voraufgegangene mündliche Predigt und Lehre des Apostels zusammenstellen und sie mit den Angaben der Apostelgeschichte vergleichen. Da wir nun bereits oben die von den paulinischen Briefen bezeugten Data der evangelischen Geschichte gesammelt und hierunter auch die Erinnerungen der Briefe an die mündliche Überlieferung verwertet haben, steht es freilich nicht zu erwarten, daß wir auf dem genannten Wege allzuviel Neues finden werden, gleichwie gewisse Wiederholungen nicht zu vermeiden sind. Dennoch hoffen wir, daß die Untersuchung selbst unser Verfahren rechtfertigen wird. Um so mehr aber dürfen wir auf dem zweiten Weg hoffen, neue Aufschlüsse über die tatsächliche Stellung des Apostels zur evangelischen Geschichte zu gewinnen.

§ 5. Die Aussagen der Quellen über die mündliche Predigt und Lehre des Apostels in ihrem Verhältnis zu der evangelischen Geschichte.

Bei der mündlichen Überlieferung des Apostels ist der Unterschied zwischen der eigentlichen Missionspredigt und der nachfolgenden Lehre (Katechese) nicht zu übersehen.[1] Zweifellos setzt Paulus bei den Adressaten seiner Briefe eine viel größere Erkenntnis voraus, als ihnen etwa die von Lukas wiedergegebenen Missionspredigten hätten beibringen können. Gleichwie es von den durch die Pfingstpredigt des Petrus Bekehrten 3000 heißt, daß sie nachher „in der Lehre der Apostel beharrten“ (Act 2, 42), und Mt 28, 19 ein Unterschied zwischen dem *μαθητεύειν* und *διδάσκειν* vorausgesetzt wird,[2] so können wir auch aus den Äußerungen des Paulus entnehmen, daß er zwei Stufen in der

---

[1]) Vgl. hierzu A. Seeberg, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit 1908 p. 85 ff.

[2]) Wenn die Taufe so schnell erfolgte, wie oft in der Apostelgeschichte erzählt (vgl. außer 2, 41 etwa 8, 36; 10, 47; 16, 33), wie nötig ist dann nicht eine weitergehende Unterweisung im Evangelium gewesen! Vgl. auch Gal 6, 6 *ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον*. Das war wohl speziell die Aufgabe der Lehrer (Act 13, 1; 1 Kor 12, 28 f.; Eph. 4, 11). Pl. bezeichnet sich selber auch als Lehrer (1 Tim 2, 7; 2 Tim 1, 11).

Evangelisation unterscheidet, indem er z. B. im Hinblick auf seine eigene Bekehrung schreibt, daß er das Evangelium von einem Menschen weder empfangen noch gelernt habe (Gal 1, 12) und im Brief an die Kolosser erst von dem Hören des Evangeliums und dann von dem Unterrichtetwerden darin (von seiten des Epaphras) redet (Kol 1, 5. 7; vgl. 1, 25—28; 2, 2. 6f; Eph 4, 20f.).[1] Es könnte deshalb sachgemäß erscheinen, unserer folgenden Untersuchung diese Unterscheidung zugrunde zu legen und zu fragen, was die eigentliche Missionspredigt, bzw. die Übergabe des Evangeliums, und was die nachfolgende Belehrung im Evangelium umfaßt haben mögen.

Allein bei näherer Erwägung empfiehlt sich dieses Verfahren doch nicht. Denn ob es auch möglich sein wird, einen konstanten Minimumsgehalt des Evangeliums nachzuweisen,[2] so zeigt doch schon ein kurzer Blick auf die Geschichte dieses Begriffs, daß das Evangelium eine ziemlich elastische Größe war, die mehr oder weniger von historischem Stoff enthalten konnte.[3] Und nicht auf den Unterschied zwischen der Überlieferung des Evangeliums und dem Unterricht in demselben, bzw. zwischen Missionspredigt und Katechese kommt es uns hier an, sondern für uns handelt es sich ja zunächst darum, die Summe dessen zu ziehen, was der Apostel überhaupt seinen Gemeinden übergeben hat.[4] Und nur deshalb haben wir auf den Unterschied zwischen diesen beiden Stufen aufmerksam gemacht, weil man hier behutsam sein muß und nicht die Angaben über den Inhalt der Missionspredigt (bzw. der Übergabe des Evangeliums) als das Maß der ganzen mündlichen Belehrung in bezug auf die evangelische Geschichte betrachten darf; denn es gab außer dem εὐαγγελίζεσθαι in engerem Sinne auch ein διδάσκειν des Apostels, welches mehr enthalten und namentlich auch die schematische Darstellung des Lebens Jesu in der Missionspredigt (vgl. etwa Act. 13) näher ausgefüllt haben wird.

Der Gegenstand des paul. Evangeliums.

Statt eine Analyse des paulinischen Begriffs vom εὐαγγέλιον zu geben, welche notwendigerweise in eine weitläufige Diskussion mit den neueren Ausführungen über diesen Begriff hineinführen würde,[4] ziehen wir es denn lieber vor, die Angaben der paulinischen Briefe über den

---

[1]) Vgl. A. Seeberg, Das Evangelium Christi p. 33.

[2]) Vgl. A. Seeberg, Das Evangelium Christi p. 33—43: Der Inhalt der Glaubensformel sei auch der Inhalt des Evangeliums. Jedoch gibt S. zu, daß zum Evangelium auch etwas mehr gehört, wie die Aufforderung zum Glauben (und zur Buße?) sowie die Verheißung des Geistes und überhaupt des Heils.

[3]) Vgl. unten.

[4]) Vgl. einerseits A. Seeberg, a. Schr. und „Die Reformation“ 1910 p. 609ff., andererseits A. Harnack, Das doppelte Evangelium im N. T. Protokoll der Verhandlungen des V. Weltkongresses für freies Christentum usw. I p. 151ff.

Gegenstand der mündlichen Verkündigung des Apostels ohne speziellen Hinblick auf die Bedeutung des Terminus Evangelium zu erörtern. Nur das möchten wir bemerken, daß die Bezeichnung *τὸ εὐαγγέλιον* = die (frohe) Botschaft [1]) von vornherein in die Richtung weist, daß der Inhalt des Evangeliums in einer Tatsache, einer geschichtlichen Offenbarung Gottes besteht, was natürlich nicht ausschließt, daß auch andere Momente nicht geschichtlichen Inhalts zum Evangelium gehören. A parte potiori aber heißt die Verkündigung eben „die Botschaft". Das gleiche ergibt sich uns, wenn wir auf die Näherbestimmungen des Begriffs, namentlich auf die Objekte desselben achten. Zwar kann Paulus den Begriff *εὐαγγέλιον* gelegentlich in einem mehr dogmatischen Sinn verwenden, so daß es mehr die „fructus historiae" als die „historia" selber bezeichnet, vgl. etwa Gal 1, 11 ff. [2]), und zwar kann er auch Objektsgenetive sachlicher Art wie *τῆς σωτηρίας* (Eph 1, 13) und *τῆς εἰρήνης* (Eph 6, 15) zu *τὸ εὐαγγέλιον* hinzufügen. Ebenso kann auch das Verbum *εὐαγγελίζεσθαι* mit Objekten wie *εἰρήνην* (Eph 2, 17; vgl. das Zitat Röm 10, 15), *τὸ ... πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ* (Eph 3, 8) oder *τὴν πίστιν* (Gal 1, 23) verbunden sein. [3]) Allein das sind Ausnahmen, die nicht unsere obige Behauptung entkräften können. In der Regel bezeichnet Paulus als den Gegenstand seiner Verkündigung oder Botschaft — sei es, daß er vom *εὐαγγέλιον* oder *εὐαγγελίζεσθαι*, sei es, daß er vom *λόγος, κήρυγμα* oder *κηρύσσειν* und *καταγγέλλειν* spricht — die Person, bzw. die Geschicke Jesu Christi (Gal 1, 16; Röm 1, 2—4; 1 Kor 1, 23; vgl. 2, 2; 3, 11; 2 Kor 1, 19; 4, 5; 11, 4; Phil 1, 15 f.), und deshalb kann er auch den Inhalt seines Evangeliums in den einen Ausdruck zusammenfassen: „das Wort vom Kreuz" (1 Kor 1, 18), näher bestimmt: „Jesus Christus und zwar als dem Gekreuzigten" (1 Kor 2, 2). [4])

Kurz gesagt: nicht das Reich Gottes, [5]) sondern die Person Jesu Christi erscheint als der Gegenstand des paulinischen Evangeliums.

---

[1]) Seeberg (a. Schr. p. 59 f.) weist mit überzeugenden Gründen nach, daß die Bedeutung des *εὐ* verwischt ist.

[2]) Vgl. hierzu R. Seeberg, Dogmengeschichte I² p. 161 Anm. 1.

[3]) Das Verbum *εὐαγγελίζεσθαι* ist überhaupt elastischer, weniger sollenn als das Substativ *εὐαγγέλιον*. So kann es — bei Luk — sogar mit einem Objekt wie *ἐπιστρέφειν* verbunden werden (Act 14, 15) und von Johannes dem Täufer ausgesagt sein, Lk 3, 18.

[4]) Daß dagegen der Genetiv *τοῦ Χριστοῦ* bei *τὸ εὐαγγέλιον* subjektiv ist, wollen wir später nachweisen.

[5]) Act 19, 8 *πείθων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* wird immerhin durch 28, 23: *διαμαρτυρόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ πείθων τε αὐτοὺς περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τε τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* in die christologische Richtung umgebogen.

Aber näher bestimmt handelt es sich dabei nicht um eine bloß geschichtliche Persönlichkeit, nicht um den Menschen Jesus als solchen, sondern es handelt sich um eine geschichtliche Person mit übergeschichtlicher Bedeutung, um Jesus als den Christus. Das Evangelium besteht nicht nur in einer Erzählung vom Leben Jesu oder in einer Schilderung seiner Persönlichkeit, durch welche ein Eindruck von seiner sittlich-religiösen Kraft erweckt werden soll; sondern es handelt sich dabei um eine Geschichtsdarstellung, die auf ein bestimmtes Glaubensurteil hinausläuft, das Urteil, daß Jesus der im A. T. verheißene Christus, der Sohn Gottes, unser Herr ist (vgl. Röm 1, 1—4; Act 13, 32f. u. m. St.)[1]) oder kürzer, daß Jesus der Christus ist.

Dieses Urteil ist zwar in den paulinischen Briefen nie direkt ausgedrückt; vielmehr ist hier (ὁ) *Χριστός* beinahe ein Eigenname geworden, und wenn der Apostel gelegentlich auf ein christliches Bekenntnis hindeutet, heißt dies nicht: „Jesus ist Christus", sondern „Jesus ist Herr" (*κύριος Ἰησοῦς*), vgl. Röm. 10, 9; 1 Kor 12, 3; 2 Kor 4, 5; Phil 2, 11. An der letzten Stelle heißt es sogar: „Jesus Christus ist Herr!"[2]) Daß aber der appellative Sinn des Christusnamens bei Paulus noch nicht erloschen ist, geht daraus hervor, daß er es regelmäßig vermeidet, *Χριστός* unmittelbar mit *κύριος* zu verbinden[3]) und entweder *Ἰησοῦς Χριστός*, bzw. *Χριστὸς Ἰησοῦς* oder *Ἰησοῦς ὁ κύριος* (*ἡμῶν*), bzw. *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς* (*Χριστός*) verbindet.

Jedoch ist es auch, abgesehen von der Verwendung des Christusnamens, aus den paulinischen Briefen ersichtlich, wie sehr der Apostel die religiöse Schätzung Jesu auf die alttestamentliche Weissagung stützt.[4]) Nicht bloß wo er es mit einer vorwiegend judenchristlichen Gemeinde wie der römischen zu tun hat (vgl. Röm 1, 1—4),[5]) sondern auch gegenüber einer so heidenchristlichen Gemeinde wie der korinthischen hebt er es hervor, daß sein Evangelium Jesus als den in den heiligen

---

[1]) Anders verhält es sich ja auch nicht mit den Evangelien; diese nehmen entweder einfach das Glaubensurteil vorweg (Mt 1, 1; Mk 1, 1; Joh 1, 1ff.), oder sie erklären ausdrücklich, was ihr lehrhafter Zweck sei (Lk 1, 4; Joh 20, 31).

[2]) Das ist auch für uns insofern von Interesse, als es auf eine religiöse Würdigung Jesu zielt, welche über die jüdische Messiasidee hinausweist; der *κύριος*-Name, der uns auch in der evangelischen Perikope von der christologischen Meisterfrage begegnet, drückt ja eine mehr allgemeine religiöse Autoritätsstellung aus.

[3]) Die einzigen Ausnahmen sind Röm 16, 18 *τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ* und Kol 3, 24 *τῷ κυρίῳ Χριστῷ*, wo doch die Lesart unsicher ist.

[4]) Daneben tritt freilich auch der Beweis des Geistes 1 Kor 2, 4, vgl. 12, 3; Gal 3, 2, aber der Geist ist eben der verheißene Gal 3, 14; Eph 1, 13.

[5]) Vgl. auch die Missionspredigt Act 13, 16ff.; Röm. 16, 26.

Schriften verheißenen Christus darstellte (1 Kor 15, 3. 4, vgl. 2 Kor 1, 19. 20).[1] Bei der Verkündigung des Evangeliums handelte es sich also um ein Doppeltes: einerseits um ein geschichtliches Zeugnis, andererseits um einen Schriftbeweis.[2] Damit ist noch nicht gesagt, daß der Apostel nichts anderes zum Gegenstand seiner Geschichtserzählung machte als das, was ausdrücklich als eine Erfüllung der Schriften erscheinen konnte. Vielmehr ist es ja wahrscheinlich, einmal, daß er schon wegen der Feststellung von der Tatsächlichkeit der Erfüllung auch andere Data der evangelischen Geschichte mitnehmen mußte,[3] und sodann, daß die Messianität der Person Jesu das Interesse des Apostels auch für seine sonstigen Taten und Worte wecken mußte, bzw. daß der Erweis seiner Herrlichkeit nicht allein in den direkt geweissagten Tatsachen seines Lebens gefunden wurde.[4] Darauf werden wir indessen später zurückkommen. Zunächst aber fragen wir, an welchen Zügen des Bildes Jesu Paulus seine Messianität nachgewiesen hat.

Die Erfüllun[g] der Weissagungen.

a) Dabei ist es ja sofort auffallend und geht es sowohl aus der Apostelgeschichte als den paulinischen Briefen hervor, daß Paulus den Schriftbeweis für die Messianität Jesu vor allem im Hinblick auf seinen Tod und seine Auferstehung geführt hat. Wo der Apostel im 1. Korintherbrief gelegentlich an seine Verkündigung des Evangeliums erinnert, hebt er nur hervor, wie er der Gemeinde in erster Linie überlieferte, daß Christus wegen unserer Sünden nach den Schriften starb, begraben wurde, und am dritten Tage nach den Schriften auferweckt wurde (1 Kor 15, 3. 4). Nun hatte er zwar keine Aufforderung, an dieser Stelle weiter in das Leben Jesu zurückzugreifen. Aber auffällig bleibt es doch, daß auch die Apostelgeschichte einen ähnlichen Eindruck von der Predigt des Paulus in Thessalonike (und somit wohl auch in Korinth, vgl. 17, 3 mit 18, 5) erweckt, indem sie hervorhebt, daß er zunächst aus den Schriften nachwies, daß der Messias leiden und von den Toten auferstehen mußte, um dann zu behaupten, daß eben der von ihm verkündigte Jesus dieser Messias sei (Act 17, 3). Und auch in dem ausgeführten Beispiel seiner Missionspredigt, das Lukas Act 13, 16—41 gibt (die Rede des Paulus in der Synagoge des

---

[1]) Vgl. auch Röm 15, 8.

[2]) Vgl. auch Act 8, 35: (von Philippus) *ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης* (Jes 53) *εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν.*

[3]) Vgl. 1 Kor 15, 4, wo zwischen den beiden schriftgemäßen Tatsachen des Todes und der Auferstehung das Begräbnis genannt wird, welches ja die Tatsächlichkeit des Todes besiegelt, und 15, 5ff., wo die Erscheinungen der Auferstehung aufgezählt werden.

[4]) Vgl. etwa die Darstellung des Markus mit der des Matthäus.

pisidischen Antiochiens), liegt der Ton des Beweises durchaus auf denselben Tatsachen, obzwar mehr auf der Auferstehung als auf dem Tode. — Daneben kommt noch sowohl Röm 1, 3 als Act 13, 23 die davidische Herkunft Jesu, bzw. die Menschwerdung hinzu.[1] Aber über die „Heilstatsachen“ scheint uns sonst nichts hinauszuführen. Freilich gibt uns Acta 13, 27—29 ein etwas farbenreicheres Bild des Todes Jesu als 1 Kor 15, 3.[2]) Und wir werden nachher sehen, daß auch die paulinischen Briefe mehr als die bloße Konstatierung seines Todes am Kreuze (vgl. Gal 3, 1) voraussetzen. Indem wir aber noch von dem geschichtlichen Zeugnis im weiteren Sinne absehen, fragen wir, ob Paulus bei dem Schriftbeweis nur die nackten Heilstatsachen ins Auge gefaßt, oder ob er nicht auch an den Details der Leidensgeschichte sowie der sonstigen Geschichte Jesu den Nachweis der Erfüllung des Alten Testaments geführt habe.

Da begegnet uns nun zunächst eine u. E. nicht genügend beachtete Aussage des Apostels, nämlich 2 Kor 1, 19. 20. Gegenüber dem Verdacht der Korinther gegen seine Zuverlässigkeit hatte Paulus in v. 18 auf Gott verwiesen als den Bürgen seines Worts, d. h. seiner apostolischen Verkündigung, und diese Verweisung begründet er nun wieder in v. 19 durch einen Hinweis auf die Zuverlässigkeit des von ihm verkündeten Christus: Gott, der seinen durch die Apostel gepredigten Sohn, Christus Jesus, als ein Ja (Erfüllung seines Worts) hat erscheinen lassen, bürgt auch dafür, daß die Predigt der Apostel (im ganzen) sich als ein Ja erweisen wird.[3]) Und daß „der Sohn Gottes Christus Jesus nicht Ja und Nein zugleich wurde, sondern daß ein Ja in ihm geworden ist“ (v. 19), wird wiederum v. 20 begründet, indem der Apostel schreibt: ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναί· διὸ καὶ δι᾽ αὐτοῦ τὸ ἀμήν, τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι᾽ ἡμῶν. Es fragt sich nun, ob Paulus mit diesen Verheißungen an die in der Geschichte Jesu erfüllten oder an die in der Christenheit sich erfüllenden Verheißungen denke.

Die meisten Ausleger scheinen zwar zur letzten Auffassung zu neigen, — so haben die alten griechischen Erklärer auf die Zusagen (Christi) von der Auferstehung und dem ewigen Leben, die neueren besonders auf die Verheißungen (des A. T.) vom Abrahamssegen, bzw.

---

1) Vgl. 2 Tim 2, 8.

2) Wie dort auch der Täufer Johannes erwähnt wird.

3) Die Apposition zu ὁ τοῦ θεοῦ υἱός usw. (ὁ ἐν ὑμῖν δι᾽ ἡμῶν κηρυχθείς) dient nicht dazu, das von Christus Ausgesagte nur auf die Verkündigung von ihm zu beschränken, sondern will dazu anleiten, von der Beschaffenheit dieses Objekts der Verkündigung auf die Beschaffenheit derselben überhaupt zu schließen, vgl. Bachmann, Komm. zum N. T. VIII z. St.

von dem allgemeinen Heil in Christo hingewiesen (vgl. etwa Gal 3, 8. 14ff.; Röm 1, 17; 4, 1ff.; Eph 2, 11ff.). Aber der Zusammenhang weist doch wohl in die erstere Richtung. Zunächst muß konstatiert werden, daß hier nicht von den eigenen Verheißungen Christi (vgl. die griechischen Väter) die Rede ist, sondern von den alttestamentlichen Verheißungen Gottes; das folgt einfach aus der Gegenüberstellung von *ἐπαγγελίαι θεοῦ* und *ἐν αὐτῷ* (= *Χριστῷ Ἰησοῦ*), wodurch die Verheißungen von Christus unterschieden werden und als ihm vorausliegend erscheinen (vgl. Bachmann z. St.). Sodann beweist v. 19 (als dessen Begründung v. 20a erscheint), daß Paulus mit *ἐν αὐτῷ* an die bereits geschehene Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen in der Geschichte Jesu denkt; denn dort hieß es (in Vorzeit), daß Christus Jesus nicht Ja und Nein (zugleich) wurde: *ἐγένετο!* sondern daß (ein) Ja in ihm geworden ist: *γέγονεν!* Das gleiche ergibt sich aber auch aus dem Vergleich mit dem Folgenden *δι' αὐτοῦ* usw.; denn wenn dieses „durch ihn“ usw. wirklich einen Gedankenfortschritt mitführen soll, so kann nicht bereits das „in ihm“ auf die christliche Erfahrung, bzw. die in der Christenheit geschehende Erfüllung der Gottesverheißungen gehen, sondern das subjektive Moment kann erst durch den Satz: „deshalb auch durch ihn das Amen“ ausgedrückt sein.

Bemerkenswert ist es auch, daß Paulus hier die umständliche Bezeichnung Christi: der Sohn Gottes Christus Jesus, und zwar in dieser Reihenfolge gebraucht: auch das weist darauf hin, daß er eben die Erfüllung aller alttestamentlichen Weissagungen vom Messias in den Geschicken Jesu verkündigt hat, vgl. auch Röm 1, 2f.; 15, 8. Endlich ist es auch nicht zu übersehen, daß hier neben Paulus selber auch Silvanus und Timotheus als Prediger genannt werden; denn von dem ersten wissen wir, daß er ein Mitglied der Urgemeinde gewesen ist (Act 15, 22), und wenn auch nicht gerade ein Augenzeuge des Lebens Jesu, so jedenfalls mit der urgemeindlichen Überlieferung darüber wohl vertraut. Und wenn nun Paulus sich auf die beiden anderen Prediger als Mitzeugen beruft, dann hat wohl Paulus selbst die ihm etwa fehlende Kenntnis zu den Details der Geschichte Jesu (wodurch die messianischen Verheißungen erfüllt waren) durch Silvanus ausfüllen lassen. Es ist denn keineswegs ausgeschlossen, daß auch solche Verheißungen wie Mt 1, 22f.; 2, 5. 15. 17f. 23,[1]) von denen Schmiedel (Hand-Comm. zum N. T. II z. St.) bemerkt, daß Paulus nie darauf Wert gelegt hat, in der mündlichen Predigt desselben eine Rolle gespielt hätten. Aber wie man auch über die Einzelheiten urteilen mag, jedenfalls ist es wahrschein-

[1]) Wir können wohl hinzufügen: Mt 3, 3; 11, 10f.; 8, 17; 12, 17ff.; 13, 14ff. 35; 15, 8f; 21, 4. 5. 9; 21, 42; 22, 43f.; 26, 64; 23, 38f.; (24 passim) 26, 31. 53; 27, 9ff. 32ff. (passim) und Parallelstellen.

lich, daß er 2 Kor 1, 19. 20 mehrere Verheißungen als die in seinen Briefen angeführten vor Auge gehabt hat.[1])

Aber auch abgesehen von der Aussage 2 Kor 1, 19f. sind Anzeichen davon vorhanden, daß Paulus die Erfüllung der Weissagungen auch in den Details der Geschichte Jesu nachgewiesen hat. So spielt er Röm 15, 3 = ψ 69, 10 auf einen einzelnen Zug der Leidensgeschichte an (die Verschmähungen Jesu), worin die Schrift erfüllt wurde, und so bezeichnet er 1 Kor 5, 7 Christus als das wahre (neutestamentliche) Passahlamm. Aber auch sonst wird Paulus die Geschichte Christi in weitem Maße als die antitypische Erfüllung der alttestamentlichen Typen dargestellt haben. Das dürfen wir namentlich aus 1 Kor 10, 1ff. entnehmen, wo die beiden Stiftungen Jesu, Taufe und Abendmahl als im alten Bund vorgebildet erscheinen.[2]) „Derlei Studien," bemerkt mit Recht Paret,[3]) „beweisen für die Sicherheit und Festigkeit des historischen Wissens des Apostels von Jesu. Denn erst nachdem die Kunde von dessen Leben eine feste Gestalt gewonnen hatte, gleichsam eine fixe Größe geworden war, konnte man sich veranlaßt finden, Weissagungen, Vorbilder, ja sogar Vorspiele des hernach Eingetretenen in den heiligen Urkunden aufzusuchen." Vgl. auch Kol 2, 17.

In diesem Zusammenhang sei endlich noch auf ein wichtiges Moment hingewiesen, nämlich die Beobachtung, daß gewisse alttestamentliche, insbesondere messianische Stellen uns bei Paulus begegnen, welche auch in der evangelischen Überlieferung der Worte Jesu eine ähnliche Rolle spielen. Das gilt vor allem ψ 110 und ψ 8, vgl. 1 Kor 15, 25. 26; Eph 1, 20. 22; Kol 3, 1 mit Mt 22, 53 par., 26, 64 par. und 21, 16. Zu vergleichen ist auch die paulinische Verwendung von Jes 8, 14; 28, 16 (der „Stein des Anstoßes") mit Mt 21, 42, wo zwar der „Eckstein" aus ψ 118 herangezogen ist, aber in ähnlichem Sinne, cfr. 1 Pet 2, 4—8, wo die beiden Stellen kombiniert sind. Hier wird gemeinsame Tradition vorliegen. Ferner begegnen uns parallele Verwendungen von ψ 62, 13; Prov 24, 12 (Vergeltung nach den Werken) in Röm 2, 6 und Mt 16, 27; von Gen 2, 24 in 1 Kor 6, 17; Eph 5, 39 und Mt 19, 5 par.; von Jes 29, 13 in Kol 2, 22 und Mt 15, 9.[4])

[1]) So wird er z. B. jedenfalls die Act 13, 42f. erwähnte Vorbereitung des Kommens Christi durch den Täufer Johannes als eine Erfüllung der Weissagung dargestellt haben.

[2]) Freilich scheint der Apostel diese Typologie als etwas Neues einzuführen (vgl. v. 3), aber seine Meinung wird nicht die sein, daß die Leser jene Typen als solche nicht kannten, sondern nur, daß sie ihre warnende Bedeutung nicht beherzigt hatten.

[3]) „Paulus und Jesus", Jahrb. f. deutsche Theol. 1858 p. 28.

[4]) Daß überhaupt der Schriftbeweis in der ältesten Christenheit einen ziem-

Das geschichtliche Zeugnis.

b) War aber einmal die Autorität Jesu durch den Schriftbeweis für seine Messianität festgestellt, dann mußte es natürlich den Bekehrten sehr angelegen sein, auch seine Lehre, namentlich seine Sittenlehre kennen zu lernen. Darauf kommen wir indessen später zurück. Aber auch die einzelnen Tatsachen seines Lebens, die nicht geradezu im Sinne der Weissagung messianisch waren, mußten ein Gegenstand des lebhaftesten Interesses der Gemeinden werden. Und ob auch viel von diesem Interesse als ein Ausfluß der bloßen Neugierde von dem Apostel unbefriedigt gelassen wurde, so war es mindestens unumgänglich für ihn, die Tatsächlichkeit der messianischen Merkmale Jesu durch geschichtliches Zeugnis zu verbürgen. Aber schon deshalb war ja ein näheres Eingehen auf die geschichtlichen Umstände der betreffenden Tatsachen in der Regel erforderlich.

Denken wir bloß an die Auferstehungsgeschichte. Da müßten doch die Katechumenen nähere Aufschlüsse über die Beweise für die Geschichtlichkeit der Auferstehung verlangen, als Paulus sie etwa in der Missionspredigt Act. 13, 31 gegeben hat. Wer hat den Auferstandenen gesehen? Auf diese Frage wissen wir nun auch aus 1 Kor 15, 3 ff., daß der Apostel schon mündlich genau geantwortet hat. Aber auch hier setzt er doch viel voraus, was eine nähere Erklärung forderte. Wo etwa ist Christus gestorben und begraben worden? Und wenn die Katechumenen Fragen stellen durften, so dürfte wohl Paulus so wenig wie andere Missionare der Notwendigkeit entgangen sein, Aufschluß über das Schicksal des Grabes Jesu zu geben. [1]) In 1 Kor 15, 5 wird Kephas, danach die Zwölf, endlich v. 7 Jakobus und die sämtlichen Apostel genannt. Welche Größen waren das? In welchem Verhältnis standen sie zu Jesus? Wie war der Kreis der Zwölf und das Kollegium der Apostel entstanden, wie kam es, daß Petrus eine Sonderstellung einnahm, wer war Jakobus? usw. — Aber auch der Tod Christi war eine Tatsache, deren näheren Umstände und Ursachen eine nähere Erklärung forderten, als sie in den paulinischen Briefen oder in Act 13 gegeben wird. Wie kam es z. B., daß Jesus eben an einem Kreuz starb? Weshalb wurde er überhaupt

---

lich stereotypen und daher wohl auch traditionellen Charakter hatte, geht aus vielen Beobachtungen hervor, vgl. A. Seeberg, Christi Person und Werk p. 39 Anm. 1. — Übrigens sei bemerkt, daß die Heranziehung alttestamentlicher Belege bei Paulus nicht die Kenntnis entsprechender Aussagen Jesu ausschließe. Das beweist z. B. 1 Kor 9, 8—14, wo zuerst die Stelle Deut. 25, 4 angeführt wird, sodann aber die Verordnung des Herrn, vgl. 1 Tim 5, 18, wo die beiden Autoritäten einfach zusammengestellt sind.

[1]) Wenn P. 1 Kor 15, 3 ff. nicht den Beweis des leeren Grabes hervorhebt, so muß man doch nicht übersehen, daß die Nennung des Begräbnisses wenigstens auf den Befund des leeren Grabes hindeutet.

getötet? Welches waren seine Richter, und wie verhielt er sich ihnen gegenüber? wie trug er seine Leiden und seinen Tod? Tatsächlich hat der Apostel auch in seinen Briefen verschiedene Andeutungen darüber gegeben, die einen genaueren mündlichen Unterricht voraussetzen. Ausdrücklich bezeugt er außerdem, daß er in Galatien eine anschauliche Schilderung des gekreuzigten Christus gegeben hat; so lebhaft hat er hier denselben beschrieben, als wäre er (unter ihnen) vor den Augen der Galater gekreuzigt (Gal 3, 1).[1] Und wenn der Apostel auch sonst so viel von der Teilnahme seiner selbst und der Christen an den Leiden Christi redet, so setzt das doch wohl voraus, daß die Leser eine deutliche Vorstellung von der Leidensgeschichte Jesu erhalten haben.[2] Ebenso setzt der Bericht von Jesu Einsetzung des Abendmahls 1 Kor 11, 23 ff. sicher voraus, daß der Apostel mehr über den Hergang, z. B. des *παρεδίδετο*, als im Briefe selbst erzählt haben muß. Und nun die Unschuld bzw. die Sündlosigkeit Jesu! Könnte es wohl da genügen, bloß auf eine alttestamentliche Prophetie, wie etwa Jes 53, 9 (vgl. 2 Kor 5, 21 mit 1 Pet 2, 22) hinzuweisen oder sich nur auf die Auferstehung Jesu zu versteifen? Mußten nicht die Katechumenen einen konkreteren, mehr geschichtlichen Beweis für die Unschuld und Heiligkeit Jesu verlangen? Weist doch Paulus selbst in den Briefen auf die Vorbildlichkeit und die sittliche Vollkommenheit Christi in einer Weise hin, welche voraussetzt, daß er dieselbe an konkreten Zügen und Situationen seines Lebens nachgewiesen hat (vgl. Phil 2, 8; 1 Kor 11, 1; Röm 15, 3).

Und aus dem ersten Korintherbrief, namentlich Kap. 1—3, scheint es überhaupt hervorzugehen, daß die grundlegende Verkündigung des Apostels einen viel mehr historischen Charakter als seine Briefe getragen hat. Sachlich charakterisiert sie Paulus als ein Zeugnis von Jesus Christus und zwar als dem gekreuzigten (2, 2) und bildlich als Milch, nicht harte Speise (3, 2). Auf das gleiche deutet auch die sozial sehr einfache Zusammensetzung der paulinischen Gemeinden, namentlich auch der korinthischen hin — wie viele Frauen waren z. B. darin! Daraus hat Paret mit Recht gefolgert, daß Pl. von Anfang an nicht ausschließlich so dialektisch und gelehrt wie etwa im Römer- und Galaterbrief verfahren ist.[3])

Also schon wenn es sich um die Tatsächlichkeit der messiani-

---

[1]) Mag es auch sein, daß es schon damals, als er selber so leidend war (Gal 4, 13), noch besser wie sonst gelungen ist, eine eindrucksvolle Beschreibung der Passion zu geben, so kann wohl niemand im Ernst annehmen, daß Paulus nur in Galatien das Kreuz Christi ausgemalt hat.

[2]) Vgl. etwa 2 Kor 1, 5; 4, 10f.; 11, 23; Gal 6, 17; Phil 3, 10.

[3]) a. a. O. p. 27.

schen Merkmale der Geschichte Jesu handelte, mußte der Apostel ein nicht geringes historisches Wissen innehaben und den Gemeinden mitteilen, um auch die dürftigsten Beweise für die Übereinstimmung der Weissagung und der Erfüllung bringen zu können.

Aber gewiß hat sowohl das Wissen des Paulus als die Wißbegierde der Gemeinden sich weiter erstreckt. Zwar ein historisches Interesse im modernen Sinne dürfen wir dem Apostel kaum zuschreiben; denn sein Interesse an der Geschichte Jesu war immer religiös bedingt.[1]) Aber auch abgesehen von den direkt geweissagten Zügen des Lebens Jesu mußten doch auch viele andere Züge desselben schon aus religiösen Gründen Paulus nicht weniger wie die Evangelisten interessieren. Es ist insofern bezeichnend, daß der Apostel, wo er an seine Überlieferung der Abendmahlsworte erinnert, auch eine scheinbar so gleichgültige chronologische Notiz wie diese hinzufügt, daß die Einsetzung geschah „in der Nacht, da er verraten ward“ (1 Kor 11, 13).[2]) Illustrierend ist auch eine Stelle wie 1 Tim 6, 13, wo der Name des römischen Prokurators genannt wird, vor dem (bzw. unter dem) Christus Jesus das gute Bekenntnis bezeugte. Das *ἐπὶ Ποντίου Πειλάτου* ist ein gewichtiges Zeugnis dafür, daß Paulus sich um den geschichtlichen Zusammenhang der Geschichte Jesu kümmerte. Mag es auch sein, daß diese Aussage an den Wortlaut einer christologischen Formel (bzw. eines Bekenntnisses) angelehnt sei, so verliert sie deswegen nicht ihre Bedeutung für uns; denn um so gewisser bleibt es, daß auch im Falle der Unechtheit des ersten Timotheusbriefes Paulus jene Notiz gekannt und in seiner Lehre verwertet hat.

Gehen wir von der Passion in das Leben Jesu zurück, so haben wir bereits oben (vgl. p. 27 f.) nachgewiesen, daß Paulus die Wundertätigkeit Jesu gekannt haben muß, und wir können getrost annehmen, daß er auch seinen Gemeinden davon erzählt habe. Denn wußten sie, welches „die Zeichen des Apostels“ waren (vgl. 2 Kor 12, 12), so haben sie gewiß nicht nur von der betreffenden Bevollmächtigung des Herrn (vgl. Mt 10, 1 par.), sondern auch von den eigenen Wundern des Herrn gehört. — Das Auftreten des Täufers ist in der Missionspredigt Act 13, 24 f. erwähnt. Da das Kommen des Johannes nach den Evangelien sogar geweissagt war, ist es um so wahrscheinlicher, daß auch

---

[1]) Vgl. 2 Kor 5, 16.

[2]) Es ist sehr begreiflich, daß z. B. A. Drews (Die Christusmythe[3] p. 128) die ganze Stelle und insbesondere diese Notiz gern als eine Interpolation beseitigen möchte. Das ist aber die reine Willkür, und die Bedeutung der chronologischen Notiz für den Zusammenhang, wo sie den Ernst der Stiftung Jesu hervorhebt, entscheidet auch gegen die Ausschaltung derselben.

Paulus darauf näher eingegangen ist (vgl. außerdem Act 19, 4). Indessen wird gerade dieses Moment Act 13, 24 f. nicht hervorgehoben, und die Geschichte des Täufers kann also auch abgesehen von der Weissagung — als Vorbereitung des Auftretens Jesu — Paulus interessiert haben. — Von den Anfängen Jesu, bzw. der Kindheitsgeschichte, wissen ja auch die Evangelien relativ wenig zu erzählen — Markus und Johannes nichts direktes — und wir dürfen da auch nicht erwarten, daß Paulus allzuviel davon gewußt und erzählt hat. Immerhin spielt er doch wiederholt auf die Geburt (Röm 4, 4; 9, 5), wie einmal auch auf die Beschneidung Jesu (Gal 4, 4) an, und somit wird er auch ein gewisses Minimum von den Anfängen Jesu in seinem Evangelium überliefert haben.

Die Worte Jesu.

Von Einem Stoff der evangelischen Geschichte wissen wir aber ganz sicher, daß er Paulus als Missionar interessiert hat: wir meinen die Worte Jesu. Daß die paulinischen Gemeinden dazu erzogen waren, nach den sittlichen und anderweitigen Sprüchen Jesu zu fragen, sehen wir deutlich aus den Stellen, wo der Apostel sich auf Herrnworte beruft: 1 Kor 7, 10, vgl. 12. 25: *ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω*; 9, 14; 11, 23—25; 1 Th 4, 15; Gal 6, 2; 1 Tim 6, 13, vgl. Act 20, 35. Und die paulinischen Christen würden ja außerdem allen anderen Christen der ersten Zeit unähnlich gewesen sein, wenn sie nicht in den Worten des Herrn ihre oberste Lebensnorm gesehen und sich um die Kenntnis derselben bemüht hätten.[1] In einigen der genannten Stellen kann es zwar aussehen, als ob die angeführten Herrnworte den Gemeinden neu wären (so 1 Kor 7, 10; 9, 14 und 1 Th 4, 15). Aber näher besehen wird das jedenfalls 1 Kor 7, 10 ein bloßer Schein sein; denn so wenig Paulus hier zum erstenmal das Verbot gegen die Ehescheidung genannt haben wird, so wenig deutet die parenthetische Stellung der Quellenangabe — *οὐκ ἐγώ, ἀλλὰ ὁ κύριος* — darauf hin, daß die Gemeinde zum erstenmal erfährt, daß Jesus das betreffende Gebot gegeben hat. Auch die Weise, in der 9, 14 die Verordnung Jesu von dem Unterhalt der Apostel seitens der Gemeinden eingeführt wird, scheint eher für die Bekanntschaft der Gemeinde mit derselben als für das Umgekehrte zu sprechen. Denn nachdem Paulus eine Reihe anderweitiger Gründe für das betreffende Recht der Apostel angeführt hat, schließt er: *οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν* usw., ohne ein bestimmtes Wort (wie 1 Tim 5, 18) zu zitieren. Als etwas Selbstverständliches setzt er es auch 1 Th 2, 7 voraus, daß die Apostel Christi *ἐν*

---

[1]) Vgl. die Evangelien und die vielen umlaufenden Agrapha (wie z. B. Act 20, 35).

βάρει sein dürften, wozu offenbar auch das materielle Honorar — vgl. den Gegensatz v. 7b—9 — gehörte. — Aber auch abgesehen von diesen Fällen würde es feststehen, daß Paulus in seiner mündlichen Lehre einen ausgiebigen Gebrauch von den Worten des Herrn gemacht hat. Das können wir nicht nur daraus entnehmen, daß er wiederholt Herrnworte als höchste Autorität anführt, sondern auch aus folgender Beobachtung: In der Rede des Paulus an die ephesinischen Ältesten in Milet, deren Zeuge Lukas selbst sicher gewesen ist (Act 20, 18—35, vgl. v. 15) ermahnt Paulus ausdrücklich, „der Worte des Herrn Jesu zu gedenken", indem er ein einzelnes anführt (20, 35).[1]) Jene Ältesten aber waren Schüler des Paulus, und hatte er denselben die Worte Jesu mitgeteilt, so hatte er natürlich auch seine andere Schülern dieselben gelehrt.

Wenn wir die von Paulus herangezogenen Herrnworte überblicken, so finden wir in der Tat nicht nur Worte über „Einzelfragen der Gemeindesitte",[2]) sondern Aussprüche aus den verschiedensten Gebieten der Lehre Jesu; berücksichtigt ist sowohl die Sittenlehre (1 Kor 7, 10; 9, 14; Act 20, 35; Gal 6, 2) als das Selbstzeugnis (1 Kor 11, 23ff.; 1 Tim 6, 13) und die Eschatologie (1 Th 4, 15f.).

Zwar ist das Gebiet der Sittlichkeit und Disziplin am stärksten repräsentiert (1 Kor 7, 10; 9, 14; vgl. auch 11, 23; Gal 6, 2; Act 20, 35), wie es auch in der synoptischen Darstellung der Lehre Jesu der Fall ist.[3]) Aber immerhin beweisen Anführungen, wie die 1 Kor 11, 24f.; 1 Tim 6, 13 und 1 Th 4, 15f., daß der Apostel auch das mehr dogmatische Gebiet der Lehre Jesu berücksichtigt hat, was zugleich auch aus vielen Anklängen daran in seinen Briefen erhärtet werden kann.

Aber hier haben wir es ja zunächst mit der Frage zu tun, inwieweit Paulus die Worte Jesu in seiner mündlichen Lehre verwendet hat, und da es zugegeben werden muß, daß einige von den oben angeführten Worten (sowie die Anklänge an Herrnworte) den Gemeinden vielleicht neu waren, ist es erforderlich, noch auf andere Weise nachzuweisen, inwieweit der Apostel in seiner Missionstätigkeit die Lehre Jesu herangezogen hat. Und da kommen besonders folgende Instanzen in Betracht.

Paulus führt tatsächlich das von ihm verkündigte Evangelium auf Jesus selber zurück. Und er bezeichnet namentlich seine Sittenlehre als das Gesetz Christi, gleichwie er Christus selbst als die Norm der Sittlichkeit benennt. Endlich hat er sich auch für seine Eschatologie auf die Autorität des Herrn berufen. Das soll nun näher nachgewiesen werden.

---

[1]) Die Lesart *λόγου* (Singular) statt *λόγων* ist offenbar eine sekundäre, welche auf Anlehnung an das angeführte Einzelwort beruht.

[2]) Vgl. v. Soden, Das Interesse usw. p. 129.

[3]) Vgl. v. Soden, a. Schr. p. 166.

Das Evangelium Christi.

a) Am öftesten benennt Paulus seine Missionsverkündigung (oder mündliche Lehre) „das Evangelium“ schlechthin, oder er spricht von „meinem Evangelium“ (Röm 2, 16; 16, 25; vgl. Gal 1, 11: das von mir verkündigte Evangelium) bzw. „unserem Evangelium“ (1 Th 1, 5; 2 Th 2, 14; 2 Kor 4, 3). Wenn er aber den eigentlichen Autor des Evangeliums bezeichnen soll, nennt er es *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ ϑεοῦ* (Röm 1, 1; 15, 16 u. m. St.) — was natürlich nicht das Evangelium von Gott, sondern nur das Evangelium Gottes heißen kann — oder häufiger *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* (1 Th 3, 2; Gal 1, 7; 1 Kor 9, 12; 2 Kor 2, 12; 9, 13; 10, 14; Phil 1, 27) oder *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* (2 Th 1, 8) oder *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ τοῦ ϑεοῦ* (Röm 1, 9). Aber ist wirklich auch im letzten Fall der Genetiv subjektiv = das Evangelium Christi? Vielleicht die meisten Ausleger haben ihn ja objektiv genommen: das Evangelium von Christus; aber eben in der letzten Zeit scheint eine immer größere Einigkeit über die subjektive Fassung erreicht zu werden.[1])

Zunächst muß es zugegeben werden, daß die sprachlichen Analogien dafür entscheiden; denn wirkliche Sprachanalogien bieten nicht solche Ausdrücke dar, wo *εὐαγγ.* mit einer Genetiv der Sache verbunden ist (wie *εὐαγγ. τ. σωτηρίας, τ. εἰρήνης* etc.), sondern nur die Ausdrücke, wo es sich um einen Genetiv der Person handelt, wie *εὐαγγ. τοῦ ϑεοῦ* und *εὐαγγ. μου* (*ἡμῶν*); sodann diejenigen Ausdrücke, wo ein Synonym des Begriffs *εὐαγγ.* mit dem gleichen oder einem verwandten Persongenetiv verbunden steht, wie *ὁ λόγος τοῦ κυρίου* (1 Th 1, 8; 2 Th 3, 1) = *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ* (Kol 3, 16); *τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ* (1 Kor 1, 6, vgl. 2 Tim 1, 8); *τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Röm 16, 25). Namentlich bei *λόγος* ist es klar, daß *τοῦ κυρίου* bzw. *τοῦ Χριστοῦ* unmöglich in einem ganz anderen Verhältnis dazu stehen kann als das häufiger vorkommende *τοῦ ϑεοῦ*. — Andererseits kann man sich nicht für die objektive Fassung: „das Evangelium von Christus“ auf eine Stelle wie Röm 1, 3 f. (*περὶ τοῦ υἱοῦ*) berufen; denn der Umstand, daß das Evangelium von dem Sohne Gottes handelt, schließt keineswegs aus, daß es auch von demselben herrührt (resp. gebracht wurde), und eben die Umschreibung des Inhalts mit *περί* macht es „gerade unwahrscheinlich, daß der einfache Genet. *Χριστοῦ* den Inhalt bezeichnet“.[2])

Sodann spricht für die subjektive Bedeutung des *Χριστοῦ* auch der Zusammenhang an Stellen wie Gal 1, 7 und 2 Th 1, 8; denn beiderorts

---

[1]) Harnack a. a. O. p. 217 Anm. 1.

[2]) Vgl. außer Hofmann Zahn, Einl. in das N. T. II³ p. 160 u. Anm. 2. A. Seeberg, Das Evang. Christi p. 45 ff.; Harnack, Kirchenverfassung und Kirchenrecht usw., Anhang p. 215 ff.

soll durch die Hinzufügung des Genetivs die Autorität bzw. Dignität des Evangeliums geltend gemacht werden; denn in Gal 1, 6—9 handelt es sich um das Strafwürdige einer Verkehrung des Evangeliums und 2 Th 1, 8 um das Strafwürdige des Ungehorsams gegen das Evangelium. Dies wird aber nicht sowohl durch die Erinnerung an den Gegenstand des Evangeliums als durch die Erinnerung an den Urheber desselben verständlich gemacht. Denn auch das andere Evangelium der Judaisten hatte ja gewiß Christus zum Gegenstand, und nicht jeder Verkündigung von dem Herrn Jesus wäre man unbedingt verpflichtet zu gehorchen. Wenn dagegen kein geringerer als Christus selbst der Urheber des Evangeliums ist, wird die große Verantwortung einer Verkehrung desselben oder des Ungehorsams gegen dasselbe sofort fühlbar. — Auch Röm 1, 9 paßt besser die Hervorhebung der Autorität des Evangeliums — daß es von dem Sohne Gottes herrührt — als die Hervorhebung seines Gegenstandes, der schon 1, 3f. dargelegt war.

Aber nicht nur durch die Bezeichnung des Evangeliums als *τὸ εὐαγγ. τοῦ Χριστοῦ*, sondern auch in anderer Weise drückt Paulus es aus, daß diese Botschaft auf Jesus Christus zurückgeht und zuerst von ihm verkündet wurde. Das tut er vor allem dadurch, daß er die Einheit und Identität des überall in der Welt verkündeten Evangeliums voraussetzt. Es gibt kein zweites Evangelium (Gal 1, 6, vgl. 7), und das, was er und was die übrigen Apostel verkündigen, ist das gleiche (1 Kor 15, 11). Wenn er daher an Gemeinden schreibt, die er nicht selbst gestiftet hat, wie die römische und die kolossensische (welche freilich von einem Pauliner gegründet war), geht er davon aus, daß sie das gleiche Evangelium gehört haben, das er selbst predigt. Hätte nicht das Evangelium überall einen gleichen Tatbestand umfaßt, würde er sich auch nicht gefreut haben, wenn andere — ihm übelgesinnte, judenchristliche Missionare — nur Christum predigten (Phil 1, 15f.). Zwar kann der Apostel auch vom Evangelium in einem weiteren Sinn reden, wonach es scheinbar zwei verschiedene Evangelien gibt, ein Evangelium der Beschneidung und ein Evangelium der Vorhaut.[1]) Aber dann denkt er nur an die durch die verschiedenen Missionsgebiete notwendig gemachte Modifikation der Verkündigung des Einen Evangeliums; denn Paulus setzt in der Tat voraus, daß auch das Evangelium der Urapostel („das Evangelium der Beschneidung") nur den gleichen Heilsweg wie das Seinige kennt (vgl. Gal 2, 11—17).

---

[1]) Gal 2, 7, vgl. 2, 2; 1, 12. 15, vgl. auch „mein Evangelium" Rom 2, 16; 16, 25, was doch vielleicht nur so viel als „meine Evangeliumspredigt" heißt, ohne Rücksicht auf den Unterschied zwischen dem Evangelium der Vorhaut und dem der Beschneidung. Vgl übrigens B. Weiß bei Meyer z. St.

Wie sehr Paulus von der Einheit des Evangeliums überzeugt ist, geht besonders deutlich aus der Beobachtung hervor, daß er sogar seinen judenchristlichen Gegnern in Rom (Phil 1, 15 f.) und auch in Korinth nicht zutraut, daß sie ein anderes Evangelium oder einen anderen Jesus predigen, als er selbst getan hat (2 Kor 11, 4). Der Fall nämlich, daß „Einer kommt und einen anderen Jesus predigt usw." ist bloß ein hypothetischer, was aus dem Zusammenhang hervorgeht. [1]) Paulus meint, daß wenn die etwaigen neuen Missionare wirklich etwas gäben, was er ihnen nicht gegeben hatte, dann täten die Korinther wohl, sich dieselben gefallen zu lassen. Aber das ist nicht der Fall: es handelt sich nur um eine persönliche Konkurrenz oder um die Frage, ob nicht Paulus ein minderwertiger Apostel sei im Vergleich mit den „Extraaposteln"; das beweist die folgende Vergleichung bzw. „Selbstempfehlung" des Paulus (11, 5—12, 18). Nicht in Korinth, nur in Galatien waren die Judaisten geradezu zu einer neuen Verkündigung vorgeschritten, welche Paulus als eine Verkehrung des Evangeliums beurteilt.

Wenn aber das Evangelium überall das Eine und dasselbe bleibt, kommt es daher, daß es eben auf dieselbe Quelle zurückgeht, indem es das Evangelium Christi ist. Dies bringt Paulus auch dadurch zum Ausdruck, daß er Röm 16, 25 von einem *κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* spricht, das nur die (eigene) Verkündigung Jesu Christi heißen kann. [2]) Fraglich kann nur sein, ob Paulus damit einfach dieselbe Sache als sein Evangelium (*τὸ εὐαγγ. μου*), so daß der Genetiv einfach ein gen. autoris ist, oder ob er die Predigt Jesu in den Tagen seines Fleisches meint.

Da indessen die erste Auffassung nur einen ganz formalen Unterschied des *κήρυγμα Ἰ. Χρ.* von dem vorhergehenden *τὸ εὐαγγέλιον μου* mit sich bringen würde, so wird die zweite Auffassung vorzuziehen sein. [3])

---

[1]) Schon aus dem Verbum *λαμβάνετε*, das hier nur irreal gemeint sein kann, da die Korinther ja nicht schon in der Wirklichkeit einen anderen Geist empfangen hatten. Es ist daher sehr begreiflich, daß Schmiedel z. St., der die reale Auffassung vertritt, dieses Verbum zu verdächtigen sucht. Sodann paßt die folgende Begründung *λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων* nur dann, wenn es sich bei der betreffenden Rivalität nicht um lehrhafte, sondern um persönliche Gegensätze handelt: Paulus hat ihnen wirklich den gleichen Jesus gepredigt usw. wie jene, so wenn sie etwas ihm voraus haben sollten, muß es die persönliche Autorität betreffen, aber dem ist nicht so; denn in der Tat steht P. in nichts zurück, weder in Gnosis noch in etwas anderem. Vgl. übrigens Hofmann z. St.

[2]) Gegen B. Weiß z. St. Weiß gibt selbst zu, daß nur die Fassung des Gen. als Gen. subj. eine Unterscheidung des *κήρυγμα Ἰ. Χρ.* von dem *εὐαγγ. μου* ermöglichen kann, aber er entzieht sich dieser Folgerung, indem er ganz gekünstelt *τὸ κήρυγμα Ἰ. Χρ.* als ein dem *ὑμᾶς* parallelen Objekt zu *στηρίξαι* nimmt.

[3]) Vgl. Grotius, Wolf, Hofmann, Böhmer und Zahn. „Was Paulus

Aber wie man auch diese Frage entscheiden mag, jedenfalls ist es die Meinung des Paulus, daß sein Evangelium nicht bloß in dem Sinne das Evangelium Christi ist, daß der erhöhte Christus durch ihn redet, sondern auch in dem Sinne, daß es seine Grundlage in der geschichtlichen Verkündigung Jesu Christi selber hat, wie wir jetzt näher sehen sollen.

Fragen wir nämlich: inwiefern geht das Evangelium auf Christus zurück, so ist zwar die nächste Antwort diese, daß es Paulus durch direkte Offenbarung des erhöhten Herrn kund gemacht worden ist, vgl. Gal 1, 12. In der Beziehung stand Paulus übrigens nicht wesentlich anders als die älteren Apostel, denn auch ihnen wurde das Evangelium erst durch die Offenbarung des Auferstandenen klar gemacht (vgl. unsere Bemerkungen zu Gal 1, 12ff., p. 16ff.). Allein das ist nur die letzte, obwohl die entscheidende, Beziehung des Evangeliums zu Christus. Wir haben indessen schon oben auf einen Ausdruck hingewiesen, der das Evangelium in eine andere und ältere Beziehung zu Christus setzt: *τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ* (1 Kor 1, 6)[1]) oder wie es ein anderes Mal heißt *τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν* (2 Tim 1, 8). Wenn die Korintherstelle noch Zweifel an die wesentliche Identität des „Zeugnisses Christi" mit dem Evangelium zurücklassen sollte, muß ein solcher jedenfalls vor der Timotheusstelle verschwinden; denn dort heißt es: „Schäme dich nicht des Zeugnisses unseres Herrn . . ., sondern leide mit dem Evangelium!" Und außerdem wird im folgenden ausdrücklich daran erinnert, daß Christus Jesus das Leben . . . kundgemacht hat durch das Evangelium „für welches Paulus als Botschafter . . . bestellt ist" (2 Tim 1, 16). Auf jeden Fall kann *τὸ μαρτύριον κτλ.* nichts anderes als das von Christus, unserem Herrn, selbst abgelegte Zeugnis bedeuten; das geht nicht nur aus dem analogen Ausdruck *ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ* in der Apokalypse[2]) hervor, sondern vor allem aus dem ausdrücklichen Hinweis auf ein solches Zeugnis im 1. Timotheusbrief, cf. 6, 13. Nachdem nämlich Timotheus v. 12 an das gute Bekenntnis erinnert worden ist, das er vor vielen Zeugen abgelegt hat, setzt Pl. v. 13 fort: „Ich befehle dir vor Gott . . . und Christus Jesus, der unter (bzw. vor) Pontius Pilatus das gute Bekenntnis

---

redigt, ist in der Tat nur eine im Vergleich zu der Predigt der älteren Apostel n Israel rückhaltlosere Verkündigung dessen, was schon Jesus gepredigt hat" (Zahn).

[1]) Vgl. zum Genetiv 2, 1 *τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ* und 2 Th 1, 10 *τὸ μαρτύριον ἡμῶν*.

[2]) 1, 2. 9; 12, 17; 19, 10; 20, 4 = das Zeugnis, welches der treue Zeuge in seinen Erdentagen abgelegt hat (1, 5; 3, 14) und welches nun im Besitz der Gläubigen ist (6, 9); vgl. Düsterdieck zu 1, 9, Bousset zu 1, 2.

bezeugt hat (μαρτυρήσαντος), daß du das Gebot bewahrest usw." Hier wird zugleich von einem Zeugnis Jesu Christi und von dem Gegenstand dieses Zeugnisses gesprochen, dem guten Bekenntnis, d. h. dem Taufbekenntnis (vgl. v. 12, wonach dieses Bekenntnis bei der Berufung des Timotheus zum ewigen Leben abgelegt wurde), und dieses Bekenntnis wird jedenfalls den Kern des Evangeliums, die Messianität Jesu enthalten haben, gleichwie auch unsere Evangelien von einem Zeugnis Jesu vor (bzw. unter) Pilatus von seiner Messianität (bzw. Gottessohnschaft) berichten.[1]) Insofern deckt sich also das „Zeugnis Christi" mit dem Evangelium.

Was Christus aber somit beim Abschluß seines Erdenlebens feierlich bezeugt hat, das hat er bereits früher ausgesprochen. Wenn Paulus sich gelegentlich auf eine Verordnung des Herrn für die Prediger des Evangeliums (daß sie nämlich vom Evangelium leben sollen) beruft (1 Kor 9, 14), so setzt dieselbe voraus, daß Jesus schon die Predigt des Evangeliums und also wohl auch den Inhalt desselben besprochen hat. Aber noch wichtiger ist, daß der Apostel Röm 10, 17 geradezu von einem Wort Christi als der Grundlage der christlichen Predigt spricht: „Also der Glaube kommt aus der Kunde (ἐξ ἀκοῆς), ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ.[2]) Zwar sind die Ausleger über das Verständnis dieser Aussage ziemlich uneinig, aber gesichert ist zunächst, daß Χριστοῦ gen. subj. ist und nicht „Wort von Christus" heißen kann, denn dazu wäre der Artikel vor ῥήματος erforderlich, und außerdem würde diese Übersetzung eine Tautologie ergeben, so gewiß die (christliche) Kunde — und das muß ἀκοή auch an zweiter Stelle, nicht nur an erster Stelle bedeuten — selbst nichts anderes ist als das Wort von Christus; ῥῆμα Χριστοῦ kann also nur (ein) „Wort Christi" heißen. Da ῥῆμα nun ein konkretes Wort, nicht abstrakte Rede bedeutet, kann es auch nicht besagen, daß die (apostolische) Kunde durch Rede des (erhöhten) Christus entsteht. Es kann sich bei ῥῆμα Χριστοῦ nur um ein Wort des geschichtlichen Christus handeln, und die Meinung des Apostels muß entweder sein, daß die Kunde durch ein Geheiß Christi vermittelt ist, bzw. daß die Botschaft kraft eines solchen erfolgt,[3]) oder daß die Kunde durch Christi Wort, durch ein (inhaltlich entsprechendes) Wort, das Christus geredet hat, vorhanden ist.[4]) Da aber ῥῆμα in v. 17 offenbar auf das in v. 8

---

[1]) Vgl. besonders Joh. 18, 36 f.: ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ.

[2]) Χριστοῦ ist ganz überwiegend bezeugt statt θεοῦ, welche Leseart nur durch jüngere Korrektur in ℵ und D eingetragen ist.

[3]) So Weiß bei Meyer IV[9].

[4]) So A. Seeberg, Katechismus der Urchristenheit p. 197.

erwähnte ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν zurückbiegt, ist es unwahrscheinlich, daß Paulus mit ῥῆμα Χριστοῦ nur ein Geheiß, kraft dessen die christliche Kunde erscholl, gemeint hätte, und nicht ein inhaltlich erfülltes Wort. Sollte übrigens der Gedanke, daß die christliche Verkündigung kraft eines Geheißes Christi erfolgt, für den Zusammenhang Bedeutung haben, dann mußte es die Meinung des Apostels sein, daß nicht bloß die Verkündigung des Evangeliums, sondern auch der Inhalt des Evangeliums auf das Geheiß Christi zurückgeht.[1]) ἀκοή bedeutet ja auch streng genommen bloß „das Gehörte", die gehörte Botschaft, und man legt eigentlich etwas ein, was nicht da steht, wenn man es nicht nur von der Botschaft selbst, sondern von der Predigt derselben versteht, daß sie durch ein Wort, bzw. Geheiß Christi vermittelt ist.[2])

Die apostolische Botschaft, das Evangelium, beruht also nach dem Bewußtsein des Paulus auf einem Worte Christi, worin er nicht nur den Auftrag zur Verkündigung desselben, sondern auch seinen Inhalt zusammengefaßt hat. Und diesen Inhalt hat er wiederum vor Pilatus feierlich bezeugt, und denselben hat er schließlich auch als der Auferstandene seinen Boten offenbart.[3])

Der Inhalt dieses Evangeliums faßt sich für Paulus in das gute Bekenntnis zusammen, das Christus vor Pilatus feierlich bezeugt hat. Denn das Evangelium Christi und das Zeugnis Christi sind wesentlich synonyme Begriffe, vgl. 2 Tim 1, 8; 2 Th 1, 10 und 1 Kor 1, 6; 2, 1. Nur fragt es sich, ob Paulus mit dem Evangelium nur den Aussagenkomplex des Taufbekenntnisses, bzw. der Glaubensformel gemeint habe, oder ob das nicht nur a parte potiori als der Inhalt des Evangeliums genannt ist. Auch A. Seeberg, der sonst die inhaltliche Identität des Evangeliums und der Glaubensformel betont,[4]) erkennt doch an, daß jenes einen weiteren Umfang als diese gehabt hat. Zum Evangelium gehörte auch die Forderung des Glaubens und die Verheißung des Heilsgutes, vielleicht auch die Forderung der Sinnesänderung (Buße) und die Verheißung des heiligen Geistes mit dem Hoffnungsgut.[5]) Wir glauben, daß die letzteren Stücke sicher zum Inhalt des Evangeliums mit gehörten. Von dem Hoffnungsgut sagt Paulus direkt, daß die Christen

---

[1]) Die Absicht des Apostels ist es ja seit v. 14, zu beweisen, daß die Anrufung Jesu den Glauben an ihn voraussetzt und der Glaube wiederum das Gehörthaben seines Wortes (vgl. Zahn zu v. 14 οὗ οὐκ ἤκουσαν).

[2]) Vgl. A. Seeberg a. a. O.

[3]) Vgl. A. Seeberg, Das Evangelium Christi 1905, p. 93 ff. Der Ursprung des Evangeliums.

[4]) A. a. O. p. 34.

[5]) A. a. O. p. 39 ff.

davon im Wahrheitswort des Evangeliums gehört haben (Kol 1, 5), und indirekt sagt er das gleiche auch von der Liebe (vgl. unten p. 68), welche nur die Zusammenfassung aller christlichen Tugenden war, wie sie im Taufunterricht etwa unter dem Titel „Bekehrung von toten Werken“ (Hebr 6, 2) gelehrt wurden. Zwar ist der Glaube das Korrelat zum Evangelium (1 Kor 15, 2), denn das Evangelium ist ja vor allem eine Botschaft, eine Kunde, welcher nur im Glauben entsprochen werden kann; aber so gewiß Paulus sich den Glauben nicht ohne Betätigung in der Liebe vorstellen kann (Gal 5, 6), und so gewiß der Begriff „Gläubiger“ (ὁ πιστεύων) einen Christen nach seinem ganzen Stand bezeichnen kann, so gewiß konnte er auch vom Evangelium in einem weiteren Sinne als dem von Seeberg angegebenen sprechen. Denn Christus Jesus, sein Gegenstand, ist uns ja nicht nur zur Gerechtigkeit, sondern auch zur Weisheit, Heiligung und Erlösung geworden (1 Kor 1, 30), weshalb das Evangelium nicht nur Christologie und Soteriologie, sondern auch Ethik und Eschatologie umfaßt. Wir gehen daher jetzt dazu über, auch die ethische und eschatologische Seite des Evangeliums zu betrachten.

„Das Gesetz Christi“.

Eine Aussage wie Gal 6, 2: „Traget einer des anderen Last und erfüllet so das Gesetz des Christus“ setzt natürlich voraus, daß die Leser bereits einen Begriff von dem Inhalt dieses Gesetzes haben, daß also der Apostel ihnen dieses Gesetz mündlich auseinandergesetzt hat. Da aber die Erfüllung des Gesetzes Christi in den einen Punkt des gegenseitigen Lasttragens zusammengefaßt ist, so bleibt es immerhin fraglich, ob der Apostel damit an die gesamte Sittenlehre Jesu oder ob er nicht vielmehr an eine bestimmte Maxime, worin sich die Eigenart des Sinnes Christi besonders ausprägte (wie etwa Joh 13, 34 oder Mt 20, 26 f.), gedacht hat. Jedenfalls aber liegt es ferne, hier nur an die eigene Lebensmaxime Jesu zu denken; vielmehr enthält wohl der Ausdruck ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ einen stillen Gegensatz zu dem alttestamentlichen Gesetz, um dessen Erfüllung die galatischen Christen allzu besorgt waren: „Seid etwas mehr besorgt, um das Gesetz des Christus zu erfüllen.“[1]) Daß Paulus auch sonst eine Gesetzgebung Christi voraussetzt, geht noch aus 1 Kor 9, 21 hervor, wo er von sich selbst sagt, daß er nicht ἄνομος θεοῦ, sondern ἔννομος Χριστοῦ ist: im Gesetz Christi steht.

Sehr oft verweist Paulus auf die Traditionen sittlicher (und disziplinärer) Natur, die er seinen Gemeinden übergeben hat (vgl. 1 Th 4, 17; 2 Th 2, 15; 3, 6; 1 Kor 11, 2; Phil 4, 9), ohne immer aus-

[1]) Vgl. Meyer-Sieffert[9] z. St.: „das durch Chr. gegebene Gesetz — mit Beziehung auf das mos. Gesetz, dessen fanatische äußerliche Geltendmachung gerade dazu führte, das sittliche Hauptgebot und Prinzip des Gesetzes durch Lieblosigkeit zu verletzen“.

drücklich auf die Autorität Christi hinzuweisen. Aber aus einigen dieser Hinweise ist es doch ersichtlich, daß dieselbe Autorität im Hintergrunde steht und den sittlichen Traditionen des Apostels zugrunde liegt. Den von seinem Schüler Epaphras bekehrten Kolossern schreibt er, daß sie Christus Jesus als Norm des Lebenswandels überkommen haben (Kol 2, 6),[1] und der Epheserbrief, dessen Leser auch mittelbare Schüler des Paulus waren, geht davon aus, daß die Leser Christus als den Gegensatz zu aller heidnischen Unreinigkeit und Habsucht kennen gelernt haben, „wenn sie anders von ihm gehört haben und in ihm unterrichtet sind, so wie es Wahrheit ist in Jesus“. Die Leser sind also über Christus unterrichtet — „das ἐν gibt den Punkt an, in welchem die Belehrung stattgefunden haben, so daß es dem Sinne nach auf ein *περὶ αὐτοῦ* hinauskommt“ [2]) — und zwar so, wie es der in der Person Jesu beschlossenen sittlichen Norm entspricht (Eph 4, 20 f.). Dieser Jesus hat in seiner Person die vollkommene Sittlichkeit dargestellt; aber der Ausdruck erfordert keine Beschränkung auf den vorbildlichen Wandel Jesu, sondern kann auch seine Sittenlehre einschließen wollen. — Wir wissen, daß Paulus in seinen Briefen das sittliche Vorbild Jesu verwertet (vgl. 1 Kor 11, 1; Phil 2, 5 ff.), wie er auch den Tatsachen des Todes und der Auferstehung Christi sittliche Motive entnimmt (Kol 2, 20 ff.; 3, 1—4, vgl. 5 ff.).[3]) Allein aus der Weise, wie er Kol 3, 5—14; Eph 4, 22 ff. die Ermahnung zum Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus, bzw. zum Ablegen des alten und Anziehen des neuen Menschen konkret ausführt, sehen wir doch, daß ihm eine bestimmte Reihe von Lastern und Tugenden vor Augen standen, welche nicht aus den bloßen Tatsachen des Todes und der Auferstehung Christi (bzw. aus einer jüdisch-ethischen Interpretation davon) erschlossen sein können. Vielmehr setzen diese Ausführungen nicht nur eine lebendige Anschauung des sittlichen Verhaltens Jesu, sondern auch eine konkrete sittliche Unterweisung Jesu voraus. Und wir haben ja auch gesehen, wie der Apostel in den obenerwähnten Ausführungen von Herrnworten auf eine solche zurückgreift.

Aber wir haben auch in seinen Briefen ein ausdrückliches Zeugnis, daß er den Gemeinden eine mündliche Überlieferung von den sittlichen

---

[1]) Sollen sie in Christo wandeln (*ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε*), wie sie Christus Jesus den Herrn überkommen haben, so muß auch an das in Christo gegebene sittliche Prinzip gedacht sein.

[2]) Haupt bei Meyer $^{7.8}$ z. St. p. 175 Anm. 1.

[3]) Vgl. auch Röm 6, 1—11; Gal 5, 24; 2, 20; Röm 13, 14 vgl. 12 f. (Phil 3, 10. 18—21). In den ältesten Briefen des Apostels (den Thessalonicherbriefen) finden wir noch nicht diese Form der Ermahnung. Im 2 Kor ist sie angedeutet 5, 15 ff.

Geboten Jesu gegeben hat. Im 1. Thessalonicherbrief ermahnt er die Christen in dem Herrn Jesus,[1]) nach der von ihm überkommenen Überlieferung zu wandeln, und erklärt das in v. 2 also: „Ihr wisset ja, welche Gebote (*παραγγελίας*) wir euch gegeben haben durch den Herrn Jesus", d. h. durch Berufung auf (die Autorität des Herrn) Jesus[2]) (Schmiedel). Zu beachten ist hier der Unterschied zwischen *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* v. 1 und *διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* v. 2. Die gegenwärtige Ermahnung des Apostels geht nicht auf die gleiche Weise auf den Herrn Jesus zurück wie seine vorherige Tradition der Gebote. Schon um deswillen ist es nicht wahrscheinlich, daß die Berufung auf Jesus, das *διὰ Ἰησοῦ*, sich nur auf sein sittliches Vorbild oder sogar auf Offenbarungen des Erhöhten beziehen sollte. Aber das Erstere ist auch durch eine andere Beobachtung geradezu ausgeschlossen. In der folgenden Ausführung der apostolischen Ermahnung, wo er noch einmal auf seine mündliche Belehrung verweist (vgl. v. 6), werden als die zwei Kardinalpunkte der christlichen Sittlichkeit die Forderungen der Keuschheit und der Ehrlichkeit hervorgehoben. Darunter wird besonders auch eine Vorschrift in betreff der Ehe, bzw. Eheschließung, gegeben (daß ein jeder wissen soll, ein Weib züchtig und in Ehren zu erwerben usw.), die natürlich nicht auf das Beispiel, sondern nur auf das Gebot Christi sich stützen kann. — Das Letztere, nämlich die Beziehung auf Offenbarungen des Erhöhten, ist aber auch unannehmbar. Bekanntlich unterscheidet Paulus an anderer Stelle sehr bestimmt die Gebote des Herrn und seine eigenen sittlichen Weisungen (vgl. 1 Kor 7, 10. 12. 25), obwohl er sich bewußt ist, daß auch seine eigenen Weisungen zuverlässig sind (7, 25), weil aus dem Geiste Gottes herausgeboren (7, 40). Demgemäß wird er auch in seiner mündlichen Lehre eine Unterscheidung zwischen den von dem Herrn Jesu empfangenen Überlieferungen [vgl. 1 Kor 11, 23] und den von ihm selbst gegebenen Vorschriften gemacht haben. Wie aber sollte er eine Offenbarung des erhöhten Herrn von einer Offenbarung des prophetischen Geistes unterscheiden können, oder ob er auch selbst dazu imstande wäre, wie sollten seine Gemeinden diesen Unterschied kontrollieren können? Nein, wenn Paulus nicht wie ein Schwarmgeist den Gemeinden seine Inspirationen ohne Kontrolle aufzwingen wollte, mußten seine eigenen sittlichen Weisungen auf einer solideren Basis von geschichtlichen Geboten Jesu ruhen. — Auf diese Basis weist u. E. endlich noch eine andere Stelle, 1 Kor 4, 17, hin. Paulus verspricht dort, daß Timotheus, wenn er nach Korinth kommt,

---

[1]) Vgl. 2 Th 3, 6; 3, 12.

[2]) Vgl. zu diesem *διά* 1 Kor 1, 10; 2 Kor 10, 1; Röm 12, 1 u. m. St.

die dortigen Christen erinnern soll an seine „Wege in Christus (Jesus), wie er sie allenthalben in jeder Gemeinde lehrt". Das *τὰς ὁδούς* (*μου*) wird von Weizsäcker sehr richtig mit „Regeln" übersetzt. [1]) Denn daß *ὁδούς* hier nicht von dem Wandel, sondern von der Sittenlehre des Apostels steht, dürfte ziemlich klar sein. Zwar ging die Ermahnung in v. 16 auf die Nachahmung des Apostels, und insofern könnte es natürlich scheinen, daß Paulus in v. 17 mit der Erinnerung an seine Wege in Christus eben seinen vorbildlichen Lebenswandel meinte. Allein, „daß das Erinnern des Timotheus an den Wandel des Paulus in der Weise geschieht, wie Paulus überall lehrt, ist unvollziehbar" (Schmiedel z. St.). Und Schmiedels eigene Erklärung: „Tim. soll an den Wandel des Paulus erinnern, welchen führend dieser überall lehrt," läßt sich nicht mit dem Text vereinigen; das *ἀναμνήσει* geht ja natürlich auf die *ὁδοί* des Apostels in Korinth, denn nur an diese konnten die Korinther erinnert werden. Aber es kann auch nicht die Absicht des Paulus sein, hervorzuheben, daß sein Wandel in Korinth mit seiner Lehre in jeder Gemeinde übereinstimme; denn wozu sollte dann die starke Betonung der Identität seiner Lehre in allen Gemeinden dienen (NB. *πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ*)? Die Betonung dessen wird aber sofort begreiflich, wenn es sich bei *τὰς ὁδούς μου* um seine Lehre (d. h. die Sittenlehre) handelt. Denn bei den independentischen Neigungen der Korinther war es wohl angebracht, zu betonen, daß die Sittenlehre, welche Paulus die Korinther gelehrt hatte, nicht von derjenigen, die er überall sonst in seinen Gemeinden lehrte, abwich. [2]) Aus dem gleichen Grunde wird aber auch das Komplement *τὰς ἐν Χριστῷ* verständlich; denn das soll auf die Autorität der paulinischen Sittenlehre hinweisen: sie ruht in Christus (Jesus), ist auf Christus gegründet, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß sie aus seinem Geist entsprungen ist, sondern wohl auch in dem Sinne, daß sie auf seinen geschichtlichen Sprüchen gebaut und eben daher christlich ist.

In den Pastoralbriefen wird neben der Glaubenslehre auch die christliche Sittenlehre als ein Erbe Jesu Christi betrachtet. Mindestens an zwei Stellen, 1 Tim 4, 6 und 6, 3, finden wir eine Zusammen-

---

[1]) Überhaupt steht *ὁδός* sehr häufig von der Lehre, z. B. Mt 22, 16; Act 9, 2; 18, 25f.; 19, 9. 23; 22, 4; 24, 14. 24. Ebenso plur. *ὁδοί* Act 2, 28; 13, 10. — Vgl. übrigens die Auslegung der in Rede stehenden Stelle bei A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, p. 6—8.

[2]) Gegen das Bedenken, wie die Erinnerung an ein Lehrstück die Korinther bestimmen können, Nachahmer des Apostels zu werden, führt A. Seeberg mit Recht an, daß es eine Eigentümlichkeit desselben ist, daß er den Inhalt seiner Lehre und den Inhalt seines persönlichen Verhaltens als Autorität seiner Leser in auffälliger Weise nahe aneinander rückt, vgl. Phil 4, 9; 2 Th 3, 6.

stellung von diesen beiden Größen: neben *τοῖς λόγοις τῆς πίστεως* 4, 6 kann (*τοῖς λόγοις*) *τῆς καλῆς διδασκαλίας* unmöglich etwas anderes sein als die 1, 10 genannte *ὑγιαίνουσα διδασκαλία*, die nach dem Zusammenhang ein ethisches Lehrstück bezeichnet. Demgemäß wird wohl auch in der Zweiteilung 6, 3 *ὑγιαίνουσιν λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ* das erste Stück die Glaubensformel, das zweite Stück die Sittenlehre bezeichnen.[1] Nun aber folgt aus 4, 6, daß nicht nur die Glaubensworte, sondern daß auch „die schöne Lehre", d. h. das sittliche Lehrstück auf den Herrn Jesus selbst zurückgeht; denn die Ernährung des Timotheus durch dieselben Worte ist eben die Voraussetzung davon, daß er sich als ein rechter Diener Jesu Christi erweist. Nach 1, 10 besteht auch ein Zusammenhang zwischen dem sittlichen Lehrstück und dem Evangelium, welches ja nach unserem obigen Nachweis das Evangelium Christi war. Denn ob man *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* usw. mit *ἀντίκειται* oder mit *τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ* verbindet, in beiden Fällen wird das Evangelium als die Norm der gesunden Lehre bezeichnet.[2]

Das könnte es wohl an und für sich auch sein, wenn es direkt nichts über das sittliche Verhalten des Christen enthielte, indem die Heilstatsachen, bzw. das vorbildliche Leben des Herrn einen unsittlichen Wandel ausschließen müßten. Aber wir haben bereits gesehen, daß die konkreten sittlichen Normen sich nicht lediglich daraus ableiten ließen. Und daß die Sittenlehre, in das Liebesgebot zusammengefaßt, zu dem Evangelium gewissermaßen mit gehört hat, das scheint auch aus einem älteren Paulusbrief hervorzugehen.

In dem Eingang des Kolosserbriefs, wo der Apostel das Christentum der Leser auf den Dreiklang, Glaube, Liebe und Hoffnung[3]) zurückführt, sagt er wohl nur von der Hoffnung direkt, daß die Leser in dem Wahrheitswort des Evangeliums davon gehört haben (vgl. *προηκούσατε* 1, 5). Aber es geht doch aus dem Zusammenhang deutlich hervor, daß auch der Glaube und die Liebe in diesem Wahrheitswort mit einbefaßt waren; denn wenn der Apostel vom „Fruchtbringen dieses Wortes" spricht, kann er nur den Glaubensstand (v. 4) und die (besonders v. 8 gerühmten) Liebe der Kolosser im Sinne haben, da die Hoffnung hier

---

[1]) Vgl. A. Seeberg, Katechismus d. Urchristenheit p. 110f., 193f.; Holtzmann, Die Pastoralbriefe, S. 180.

[2]) Die Verbindung mit *οἴδαμεν* v. 8 ist zu unnatürlich um in Betracht zu kommen.

[3]) Vgl. dazu 1 Kor 13, 13; 1 Th 1, 3; 5, 8; Eph 1, 15—18; 1 Tim 6, 11; Tit. 2, 2, wo freilich an die Stelle der *ἐλπίς* die *ὑπομονή* getreten ist, weiter Gal 5, 5f.; Röm 5, 1—5?

(v. 5) als eine objektive Größe = Hoffnungsgut vorgestellt war. Vgl. auch v. 10 und Phil 1, 27.

Endlich ist noch zu bedenken, daß Paulus einen Konsensus der Sitte, eine gemeinsame sittliche Tradition bei sämtlichen christlichen Gemeinden, auch bei den von ihm ganz unabhängigen, wie etwa der römischen, voraussetzt, vgl. Röm 6, 17 und 16, 17. Wenn er 6, 17 von der geprägten Form (oder „Norm") der Lehre — *τύπον διδαχῆς* — die ihnen übergeben wurde, redet, so bezieht sich das nach dem Zusammenhang zweifellos auf ein sittliches Lehrstück.[1] Ebenso wird der Apostel 16, 17, wo er gegen diejenigen warnt, „welche Spaltungen und Ärgernisse anstiften gegen die Lehre, die Ihr gelernt habt", an die Sittenlehre gedacht haben.[1] Solche Aussagen beweisen zwar nicht gerade, daß jene Sittenlehre von Jesus selber herstamme, aber sie beweisen wenigstens, daß die paulinische Ethik kein originelles Gebilde ist, sondern auf urgemeindlicher Tradition fußte, und dann ist es wiederum wahrscheinlich, daß Jesus selbst ihr letzter Autor ist, was die oben genannten Instanzen bestätigen.

Aber nicht nur von der Sittenlehre, auch von der Eschatologie, die Paulus den Gemeinden mündlich übergeben hat, gilt es, daß er sie auf die Autorität Jesu zurückführt. In der oben behandelten Stelle, Kol 1, 5, war ausdrücklich davon die Rede, daß die christliche Hoffnung zum Inhalt des Evangeliums gehörte. Es ist ja auch von vornherein wahrscheinlich, daß die Missionspredigt einen Hinweis einerseits auf das mit dem Glauben verbundene Heilsgut, andererseits auf das mit dem Unglauben verbundene Verderben enthalten mußte. Und das wird nun auch von unseren Urkunden bestätigt. Paulus nennt das Evangelium *τὸ εὐαγγ. τῆς σωτηρίας* (Eph 1, 13),[2] wie er auch erklärt, daß es eine Kraft Gottes *εἰς σωτηρίαν* ist (Röm 1, 16), und von einem doppelten Erfolg seiner Verkündigung redet, indem die Einen verloren gehen, die Anderen errettet werden (1 Kor 1, 18; 2 Kor 2, 15 f.; 4, 3).[3] Durch das Evangelium, sagt der Apostel, hat Gott die Gläubigen zum Erwerb der Herrlichkeit unseres Herrn Jesu Christi berufen (2 Thess 2, 14; vgl. 1 Kor 1, 9; 1 Thess 2, 12 usw.), während diejenigen, welche dem Evangelium unseres Herrn Jesu nicht gehorchen, mit ewigem Verderben bestraft werden, wenn der Herr kommt (2 Thess 1, 7—10;

Die Eschatologie.

[1]) Vgl. die Auslegung beider Stellen bei A. Seeberg, Katechismus p. 1–6.

[2]) *σωτηρία* ist wie *ἀπώλεια* regelmäßig eschatologisch gerichtet.

[3]) Vgl. Harnack, Kirchenverfassung und Kirchenrecht, 1910 p. 214: „*σώζειν*, *σωτηρία* und *εὐαγγέλιον* sind bei Paulus wahlverwandte Begriffe und stehen deshalb sehr häufig zusammen, s. Röm 1, 16; 16, 13--15; 1 Kor 9, 18—22; 15, 2; 2 Kor 2, 12—15; Eph 1, 13; Phil 1, 27. 28; 2 Th 2, 13 f.; 2 Tim 1, 8 f.; 2, 8 ff."

Röm 2, 8. 12. 16 usw.). Ausdrücklich hebt „Paulus“ hervor, daß das Gericht Gottes durch Jesus Christus zu seinem Evangelium — welches ja das Evangelium Christi ist — gehört (Röm 2, 16).[1] Und dem entspricht, daß er auch nach der Apostelgeschichte seine Missionsreden mit einem Hinweis auf das Gericht (17, 31; vgl. 13, 38—41; 24, 25), bzw. auf die Verheißung (13, 32. 38) beendete — wie ja auch die bekannte Aufzählung von Stücken der Anfangslehre Hebr 6, 1—3 auch zwei eschatologische Momente, *ἀνάστασις νεκρῶν* und *κρίμα αἰώνιον* enthält.[2])

Auf die Einzelheiten dieses Lehrstücks dürfen wir hier nicht eingehen; aber es geht aus den Briefen des Paulus, und namentlich aus den Thessalonicherbriefen, deutlich hervor, daß er seinen Gemeinden ein ziemlich detailliertes Bild der Endzukunft gegeben hat,[3]) wie es zugleich auffallen muß, daß dasselbe in den Hauptpunkten und oft in kleine Details hinein sich mit den eschatologischen Reden Jesu in den synoptischen Evangelien berührt (vgl. unten). Gewiß hat nun Paulus als Prophet auch selbständige Aufschlüsse über die Endzukunft nicht nur in seinen Briefen, sondern auch schon in seiner mündlichen Verkündigung gegeben. Aber daß er auch in der Eschatologie — sowie in der Ethik — gewöhnt war, vor allem auf die Worte des Herrn zu bauen, das zeigt sich in der Weise, wie er den Thessalonichern gegenüber (1 Thess 4, 15 ff.) zur größeren Beruhigung derselben, nachdem er sein eigenes Argument vorgeführt hat, ein Wort des Herrn über die Frage heranzieht: *τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου.* Zwar findet sich das folgende Wort nicht so in irgendeinem Evangelium[4]) und die Ausführungsweise (*ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες* usw.) ist jedenfalls eine solche, daß hier nicht an ein wörtliches Zitat eines historischen Herrnworts gedacht werden kann. Außerdem ist es nicht klar, wo das Zitat beginnen und schließen soll. In v. 18 heißt es auch: „So tröstet einander mit diesen Worten!“ (Plural). Deshalb könnte es natürlicher scheinen, daß der Apostel hier ein ihm von dem erhöhten Herrn direkt offenbartes Wort anführe. Wir wissen ja — auch abgesehen von seiner Bekehrungsgeschichte — daß er sowohl Auditionen als Visionen gehabt hat, und so könnte ja hier etwa ein Wort vorliegen, das er in Ekstase gehört hätte. — Allein die Offenbarungen, von denen er 2 Kor 12, 1 ff.

---

[1]) Vgl. die Auslegung der Stelle bei Meyer-Weiß[9].

[2]) Vgl. noch Act 17, 18 *Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν*; 24, 15; 21; 25.

[3]) So fragt er z. B. die Thessalonicher, ob sie sich nicht erinnern, daß er die Lehre vom „Antichrist“ schon, während er bei ihnen war, vorgetragen habe (2 Thess 2, 5; vgl. 3, 4).

[4]) Vgl. näher unten.

redet, sind doch offenbar anderer Natur, gehören durchaus seinem christlichen Privatleben an, weshalb er auch nur notgedrungen von ihnen sprach, und die Worte, die er nach 2 Kor 12 bei solcher Entrückung gehört hatte, waren außerdem unaussprechliche Worte, die kein Mensch wiedergeben dürfte. Es könnte demnach an unserer Stelle nur von einer prophetischen Offenbarung von der 1 Kor 2, 10 ff.; 7, 40; Eph 3, 5 beschriebenen Art,[1]) wo das Medium der heilige Geist war, die Rede sein. Aber solche Offenbarungen pflegt Paulus sonst doch nicht als Worte des Herrn anzuführen (vgl. dagegen 1 Kor 15, 24 ff. 51; Röm 11, 25 ff.), vielmehr sahen wir, wie er in einem anderen Zusammenhang (1 Kor 7) bestimmt zwischen seinen eigenen, geisterfüllten und also prophetischen Worten und den Worten des Herrn unterschied.[2]) Und selbst, wenn der Apostel auch einen Unterschied zwischen Worten, die er in Momenten besonderer Inspiration gesprochen und Worten, die nur von seiner allgemeinen Geisteserleuchtung diktiert waren, gemacht haben sollte, so wäre die Formel *ἐν λόγῳ κυρίου* der Gemeinde gegenüber nicht sehr geeignet gewesen, ein Wort ersterer Art kennzuzeichnen. Nehmen wir dann hinzu, daß die auf unsere Stelle folgende weitere eschatologische Ausführung c. 5, 1ff., welche sich an die mündliche Predigt des Apostels anschließt, auffallend an die eschatologischen Reden der Evangelien anklingt, dann dürfen wir die Auffassung als die natürlichste bezeichnen, wonach P. mit *λόγ. κυρίου* 4, 15 ein geschichtliches Herrnwort meint, nur daß er es nicht eigentlich zitiert, sondern es frei anführt, indem er es als Grundlage seiner eigenen Ausführung benutzt, was er ja auch mit der Wendung *λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου* „auf Grund eines Herrnworts", selbst andeutet. Wir glauben deshalb in 1 Th 4, 15 ff. einen Beweis zu haben, daß der Apostel gewöhnt war, auch in seinem mündlichen Unterricht auf die eschatologischen Reden des Herrn zurückzuweisen.

§ 6. Welche Kenntnis der evangelischen Geschichte setzt Paulus bei seinen Lesern voraus?

Wenn man einmal die paulinischen Briefe daraufhin untersucht, was sie bei ihren Lesern voraussetzen, dann muß man eigentlich staunen über die große Fülle von Begriffen und Erkenntnissen, die einfach als bekannt vorausgesetzt werden.[3]) Mag es auch sein, daß Paulus in gewissen Be-

[1]) Vgl. auch Apok. c. 2—3.

[2]) Vgl. oben p. 66.

[3]) Vgl. die Worte R. Seebergs, Dogmengesch. I^2 p. 165: „Ihre (der neutest.

ziehungen zu viel vorausgesetzt hat, — das verhältnismäßig geringe Verständnis des Paulinismus, das bereits bei den apostolischen Vätern zutage tritt, reicht gewiß vielfach in das apostolische Zeitalter zurück,[1]) so gilt das doch wohl mehr im Hinblick auf ihre christliche Erfahrung und ihre Urteilskraft, als im Hinblick auf ihr christliches Wissen. Denn da mußte der Apostel, jedenfalls gegenüber seinen eigenen Gemeinden, in Erinnerung behalten, was er ihnen wirklich mitgeteilt hatte. Deshalb können wir gewiß von dem, was er in seinen Briefen bezüglich der evangelischen Geschichte voraussetzt, einen Schluß auf seine mündliche Überlieferung von derselben machen.

Haben wir bisher durch die Untersuchung der eigenen Angaben des Apostels über seine mündliche Überlieferung des Evangeliums mehr einen allgemeinen Begriff von seiner Verwendung der evangelischen Geschichte gewonnen, so dürfen wir durch das bezeichnete Schlußverfahren hoffen, diese Verwendung mehr ins einzelne kennen zu lernen, aber zugleich auch Bestätigungen unseres bisherigen Befundes zu erzielen. Gleichwie wir im vorigen Kapitel zunächst das Geschichtliche, dann das Lehrhafte in der mündlichen Predigt und Unterweisung des Apostels behandelten, wollen wir auch in diesem Kapitel zunächst nach den geschichtlichen Vorstellungen vom Leben Jesu, sodann nach den Lehren, bzw. lehrhaften Begriffen, die vorausgesetzt werden, fragen.

Diese Fragestellung bedarf aber einer näheren Erklärung. Zunächst kommt es natürlich darauf an, ob eine Vorstellung, ein Name oder ein Begriff wirklich als den Gemeinden bekannt vorausgesetzt ist, und dann fragt es sich, ob ihnen die betreffende Vorstellung usw. (erst) aus der mündlichen Lehre des Apostels bekannt worden sei. Dann wäre es aber wiederum denkbar, daß etwa ein Name oder ein Begriff sonderpaulinisches Gut repräsentierte, bzw. durch Paulus von dem Judentum oder dem Hellenismus übernommen wäre, ohne die Vermittlung der urchristlichen Tradition. Läßt sich aber ein solcher Name oder Begriff auf urchristliche Tradition zurückführen, so steht es noch zurück, den Nachweis zu führen, daß der betreffende Begriff nicht bloß ein Gebilde der Gemeinde, sondern in der Tat der evangelischen Überlieferung angehörig sei. Und mit der evangelischen Überlieferung meinen wir dann nicht einfach die Form derselben, welche in unseren kanonischen Evangelien niedergelegt ist, sondern die mündliche Überlieferung vom Leben Jesu, wie sie zur Zeit

Schriften) Verfasser durften bei den Lesern ein festes Maß gemeinsamer religiöser Erkenntnis und Kenntnis voraussetzen und sie konnten daher aus der Fülle des Geistes hervor das Tiefste und Höchste ihnen darlegen, ohne den törichten Lehrern gleich zu werden, die reden, was niemand unter ihren Hörern begreifen kann."

[1]) Vgl. 2 Pet 3, 16.

des Paulus ausgebildet war. Weiter zurück können wir nicht gelangen; denn ob es auch nach 2 Kor 5, 16 wahrscheinlich ist, daß Paulus einen persönlichen Eindruck von Jesus gehabt hat, dürfen wir doch nach dem Zusammenhang dieser Stelle kaum annehmen, daß er irgendwelche individuellen Erinnerungen in seine Lehre eingeflochten hätte. — Andererseits wäre es zwar auch denkbar, daß die Überlieferung der Urgemeinde bereits zur Zeit des Paulus verschoben wäre, indem der Glaube das Bild Jesu schon übermalt hätte, so daß wir mit ihr noch nicht die eigentliche evangelische Geschichte erreicht hätten. Allein diese Möglichkeit ist doch nur eine abstrakte, und können wir erst die Gestalt der evangelischen Überlieferung in den Jahren 30—40 erreichen, müssen wir uns damit bescheiden. Wenn wir dennoch zwischen den Gebilden der Urgemeinde und der evangelischen Überlieferung unterscheiden, ist das in dem Sinne gemeint, daß neben der letzteren doch von Anfang an auch eine Lehre der Apostel sich ausgebildet hat. Überhaupt wird der Übergang vom Jüngertum zum Christentum (der Gemeinde) eine gewisse Verschiebung des Begriffsalphabets mit sich geführt haben, was man etwa durch einen Vergleich der (synoptischen) Evangelienliteratur mit der (katholischen) Briefliteratur sofort einsieht.[1]) Diese Beobachtung ist aber seinerseits geeignet, ein günstiges Vorurteil von der geschichtlichen Treue der evangelischen Überlieferung zu erwecken.

Andererseits erweckt die relative Übereinstimmung zwischen den Evangelien und Paulus in gewissen Vorstellungen und Begriffen leicht den Verdacht der Kritik, insofern hierdurch die Beeinflussung der viel jüngeren Evangelienliteratur von seiten des Paulus und nicht umgekehrt die Beeinflussung des Paulus durch die evangelische Überlieferung nahegelegt wird. Diese vornehmlich durch die Tübingerschule in Schwang gekommene Annahme verliert jedoch mit der rückläufigen Bewegung der Evangelienkritik immer mehr an Halt. Was die einzelnen Evangelien betrifft, kommt eine direkte Abhängigkeit des Matthäus von den paulinischen Briefen kaum in Betracht. Eher könnte man eine Beeinflussung des Markus, der wohl zwischen 60 und 70 in Rom entstanden sein wird,[2]) durch gewisse Paulusbriefe begreiflich finden. Und Lukas hat man ja von alters her als das spezifisch paulinische Evangelium angesprochen. Immerhin ist es bemerkenswert, daß die Apostelgeschichte kein Wort über die paulinischen Briefe verliert und sie auch

[1]) Vgl. v. Soden a. a. O. p. 125.

[2]) In seinem neuesten Beitrag zur Einleitung in das N. T. (IV) setzt Harnack Mark. spätestens in das 6. Jahrzehnt n. Chr. (p. 88.)

in ihrer Geschichtsdarstellung tatsächlich ignoriert. Der lukanische Paulinismus, soweit er wirklich vorhanden ist, wird sich wohl hinlänglich aus mündlicher Abhängigkeit von Paulus erklären, [1]) und es fragt sich, ob das gleiche nicht auch mit dem angeblichen Paulinismus des Markus der Fall sein werde.

In der folgenden Untersuchung wollen wir zunächst die paulinischen Bezeichnungen des Herrn ins Auge fassen, dann einige besonders christologisch gerichtete Stellen, wo Paulus eine konkrete Anschauung des Lebens und des Charakters Jesu voraussetzt, erörtern, und endlich Begriffe (samt Formeln), welche auf die Geschichte und auf die Lehre des Herrn zurückweisen, in Betracht ziehen.

1. Die Namen und Bezeichnungen Christi bei Paulus.

So selbstverständlich auch die Namen, welche Paulus dem Herrn beilegt, uns vorkommen mögen, so setzen sie doch bei den ersten Lesern der paulinischen Briefe eine nicht zu übersehende Belehrung von seiten des Apostels voraus. Dabei ist es von Interesse, zunächst die Häufigkeit der verschiedenen Namen festzustellen. [2])

Bekanntlich gebraucht er relativ sehr selten den einfachen Namen (ὁ) *Ἰησοῦς*, [3]) um so häufiger aber (ὁ) *Χριστός* [4]) oder (ὁ) *κύριος*. [5]) Sehr oft kommt auch der zusammengesetzte Name *Ἰησοῦς Χριστός*, bzw. *Χριστὸς Ἰησοῦς* oder *ὁ κύριος* (*ἡμῶν*) *Ἰησοῦς* (*Χριστός*) vor. [6]) Die vollständige Bezeichnung Christi gewinnen wir aber aus Röm 1, 2—4 *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ Ἰ. Χρ. ὁ κύριος ἡμῶν*. Diese enthält aber sowie das einfache *Ἰησοῦς Χριστός* ein synthetisches Urteil, dessen Zustandekommen eine umfassende Begründung voraussetzt, aber diese Begründung liegt eben hinter den Briefen des Apostels und wird in denselben nur gelegentlich gestreift. Denn wie er an die Korinther schreibt, stehen

---

[1]) Meyer[8]-Joh. Weiß bestreitet sogar jegliches nachweisbares Verhältnis des Luk. zum Paulinismus. Anders freilich H. Holtzmann, Einl. in das N. T.[3] p. 389 und Jülicher, Einl. in das N. T. (1894) p. 204.

[2]) Vgl. zum folgenden die erschöpfende Statistik bei Feine, Jesus Christus u. Paulus, p. 21—45, und auch die feinsinnigen Beobachtungen von Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, p. 550 ff.

[3]) Etwa 17 mal.

[4]) Etwa 209 mal.

[5]) Etwa 158 mal.

[6]) Zusammen ca. 160 mal. Kattenbusch bemerkt, daß in gewissem Maße dasselbe Verhältnis zwischen *Ἰησοῦς Χριστός* und *Χριστὸς Ἰησοῦς* wie zwischen *Χριστός* und *Ἰησοῦς* obwalte. *Ἰ. Χρ.* 23 mal, *Χρ. Ἰ.* 84 mal.

seine Leser ja im Glauben (2 Kor 1, 24). Deshalb pflegt er den Herrn im allgemeinen mit Glaubensnamen zu benennen, nicht so sehr mit seinem geschichtlich-menschlichen Eigennamen Jesus, während ihn die Evangelien, welche den Glauben erst begründen wollen (vgl. Lk 1, 4; Joh 20, 31), regelmäßig eben mit diesem Eigennamen bezeichnen.[1] Es wäre durchaus schief, wenn man behaupten wollte, daß Paulus die Namen Christi etwa so verteilt habe, daß er den irdischen Christus eben (ὁ) Ἰησοῦς, den präexistenten ὁ υἱος τοῦ θεοῦ und den postexistenten ὁ κύριος nenne (und eine andere Verteilung nur eine Alloiosis bedeute), und wenn man daraus den Schluß ziehen wollte, daß seine relativ so seltene Verwendung des Namens Jesus eben der beste Beweis für seine Gleichgültigkeit gegen die irdische Geschichte des Herrn sei. Es ist allerdings richtig, daß Ἰησοῦς eben die individuell-geschichtliche Erscheinung Christi bezeichnet, wie sie auch von den Ungläubigen gekannt ist, und von der man ebensowohl ἀνάθεμα sagen kann als κύριος (1 Kor 12, 3), während es ein unmöglicher Gedanke wäre, daß etwa ein Jude ἀνάθεμα Χριστός ausriefe! Aber ebenso gewiß ist es, daß Paulus auch den erhöhten Herrn Jesus nennen kann, wie 1 Th 1, 10; 4, 14b; 2 Kor 4, 14 deutlich zeigen,[2] und daß andererseits nicht nur ὁ Χριστός, sondern auch ὁ κύριος sehr oft gerade von dem irdischen Jesus stehen, wie auch ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ sowohl von dem irdischen (Röm 5, 10, vgl. 8, 32; Gal 2, 20) als von dem erhöhten Herrn (1 Th 1, 10; 1 Kor 1, 9; 15, 28) gebraucht werden kann. Nur insofern es die Meinung des Apostels ist, daß die Messianität und die Herrschaft Jesu sich erst durch seine Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes recht verwirklicht hat, kann man sagen, daß die Namen „Christus" und der „Herr" allerdings seinem erhöhten Stand, der Name Jesus dagegen seinem irdischen Stand am meisten entsprechen. Das schließt aber nicht aus, daß die ersten Namen auch und zwar mit einer gewissen Absichtlichkeit auf das Erdenleben, und der letzte Name auf das verklärte Leben des Herrn bezogen werden, vgl. oben.

Gehen wir dann zu den einzelnen Namen über, um ihre Voraus- Jesus Christus.

---

[1]) Ausnahmen von der letzten Regel gibt es bekanntlich, aber relativ seltene. In der Erzählung hat allein Matth. einmal ὁ Χριστός (11, 1), offenkundig absichtlich, aber nie ὁ κύριος. Das letzte findet sich auch nicht bei Mark. außer in dem unechten Schluß (16, 19, 20), wohl aber mehrere Male bei Lukas (7, 13; 10, 1; 12, 42; 13, 15; 17, 5. 6; 18, 6; 19, 8; 22, 61), bei Joh. dagegen nur 4, 1 (?) und 6, 23. Von ihm redend sagen die Jünger zueinander: ὁ κύριος. In der Apostelgeschichte ist ὁ κύριος eben der häufigste Name Jesu.

[2]) Wenn man Ἰησοῦς Χριστός mit in Betracht zieht, kann Ἰησοῦς sogar eine Mitbeziehung auf den Präexistenten erhalten, vgl. 1 Kor 8, 6.

setzungen in der mündlichen Unterweisung des Apostels zu erörtern, so müssen wir zunächst feststellen, daß in dem zusammengesetzten Namen „Jesus Christus" der letzte Name noch als Amtsname und nicht als Eigenname empfunden worden ist, wie wir bereits oben angedeutet haben (vgl. p. 43 c). Denn zwar begegnet uns in den paulinischen Briefen nie das Urteil: Jesus ist Christus. Vielmehr lautet das urchristliche Bekenntnis nach Paulus: Jesus ist Herr (*κύριος Ἰησοῦς*) 1 Kor 12, 3; Röm 10, 9, vgl. 2 Kor 4, 5 oder sogar: Jesus Christus ist Herr, Phil 2, 11. Daß aber die appellative Bedeutung des Christusnamens vom Apostel noch empfunden wurde, geht aus anderen Beobachtungen hervor. Er vermeidet z. B. die unmittelbare Verknüpfung von *κύριος* und *Χριστός*,[1]) er abstrahiert einmal ausdrücklich den Begriff *ὁ Χριστός* von seiner Verwirklichung in Jesus (Eph 4, 21); es wäre ihm offenbar unmöglich gewesen, 1 Kor 12, 3 statt *ανάθεμα Ἰησοῦς ὁ. Χριστός* zu sagen. Ja schon der bloße Umstand, daß er zwischen der Wortstellung *Χριστός Ἰησοῦς* und *Ἰησοῦς Χριστός* immer wieder wechselt, beweist, daß *Χριστός* für ihn nie zu einem Bestandteil des Eigennamens Jesu geworden ist. Bei allen seinen Lesern setzt er also voraus, daß sie erst durch ein synthetisches Urteil zu der Kombination „Jesus Christus" oder „Christus Jesus" gekommen sind, und daraus ergibt sich eine nicht unwichtige Folgerung nicht bloß in bezug auf den Christus-, sondern auch in bezug auf den Jesusnamen.

Jesus. Um nämlich nunmehr etwas näher auf den Namen (*ὁ*) *Ἰησοῦς* einzugehen, setzt derselbe doch wohl voraus, daß Paulus dieses Individuum genauer als durch den bloßen Namen Jesus gekennzeichnet hat.[2]) Jesus war, wie Paret bemerkt, zur Zeit Christi gar kein ungewöhnlicher jüdischer Name. Josephus erwähnt in der Zeit von Herodes bis zur Zerstörung Jerusalems elf Juden diesen Namens, welche auf irgendeine Weise in die Geschichte eingriffen. Weder der Name Judas noch Matthias oder Levi, welche sehr häufige Judennamen waren, werden so häufig genannt. Sogar unter den Genossen des Apostels finden wir einen Träger des Jesusnamens, welcher durch den Beinamen „Justus" von anderen Trägern des gleichen Namens (vielleicht auch dem Herrn?) unterschieden wird (Kol 4, 11). Demnach war es gewiß nicht überflüssig, daß Paulus das Subjekt des Satzes: „Jesus ist (der) Christus oder (der) Herr!" näher bestimmte, indem er etwa seine Eltern und

---

[1]) Vgl. oben p. 48.

[2]) Daß Jesus statt eine individuell-historische Persönlichkeit zu bezeichnen vielmehr der Name eines jüdischen Sektengottes war, wie neuerdings von B. W. Smith, A. Drews u. a. behauptet wird, ist ganz unerweislich, vgl. v. Soden: Hat Jesus gelebt? p. 37 ff.

seine Heimat nannte (vgl. die Evangelien). Erst wenn dies geschehen war, konnte man ohne jede Näherbestimmung von ὁ Ἰησοῦς schlechthin reden, wie Paulus es gelegentlich tut.

Was nun den Gebrauch des Eigennamens Jesus betrifft, ist es zwar, wie schon gesagt, unmöglich festzustellen, daß derselbe eben den irdischen Herrn bezeichnet, denn es kann gelegentlich auch von dem Erhöhten stehen. Aber es ist doch unverkennbar, daß Paulus mit diesem Namen gerade die individuell-menschliche Persönlichkeit Christi herausheben will, so wenn er etwa von den Wundmalen Jesu (*τὰ στίγματα Ἰησοῦ*) Gal 6, 17 oder von dem Leben und dem Sterben Jesu als Vorbild der apostolischen Berufsführung 2 Kor 4, 10 ff. spricht, und so vor allem, wenn er Eph 4, 21 geradezu die Person Jesu von dem Messiasbegriff abstrahiert. Aber andererseits darf man aus dem verhältnismäßig seltenen Gebrauch dieses Namens bei Paulus nicht allzu große Folgerungen in bezug auf das größere oder geringere Maß von seinem Interesse für das menschliche Leben Jesu ziehen. Denn es läßt sich kaum nachweisen, daß irgendeine Aussage über denselben unter dem Titel Jesus mehr konkret menschlichen Stoff enthalte, als die Aussagen unter dem Titel Christus oder *κύριος*, wie ja umgekehrt auch die Erzählung der Evangelien bisweilen statt Jesus den *κύριος* einführen.

Auch in der übrigen neutestamentlichen Briefliteratur zeigt sich der Name Jesus verhältnismäßig spärlich repräsentiert. Es findet sich — abgesehen von den Zusammensetzungen mit *Χριστός* — nur im Hebr., 1. Joh. und Apok., dagegen nicht in Jak., 1 und 2 Pet. oder Jud. Auch darin dürfen wir wohl nach unserem obigen Nachweis über die Hinweise dieser Schriften auf die evangelische Geschichte einen Beweis dafür sehen, daß das Verhältnis zwischen den Namen Jesus und Christus oder *ὁ κύριος* nicht gerade dem Verhältnis zwischen Erdenleben und Erhöhung (bzw. Präexistenz) entspricht, obwohl es andererseits auch nicht geleugnet werden soll, daß die erstgenannten Schriften etwas mehr von historischen Details über Jesus als die letzteren zu enthalten scheinen.

Von dem Eigennamen Jesus gehen wir sodann zu dem Amtsnamen Christus über. Das ist die von dem Apostel bevorzugte Bezeichnung des Herrn. Nachdem er in den Überschriften und Eingängen seiner Briefe die sollenne Bezeichnung „unser Herr Jesus Christus" gebraucht hat, setzt er gern mit dem bloßen „Christus" fort.[1]) Wenn man es mit dem *κύριος* vergleicht, kann man beobachten, daß der Name (*ὁ*) Christus.

[1]) Dasselbe wird bald mit, bald ohne Artikel gebraucht, und Kattenbusch bemerkt dazu, daß bei dem ersten die Rücksicht auf die Stellung und Würde der Person maßgebend sei. Es ist in gewisser Weise „gleichgültig, wer der *Χριστός* ist". *Χριστός* ohne Artikel „nur die laxere, oft die traulichere Rede".

Χριστός mehr in den theoretischen, *ὁ κύριος* mehr in den praktischen Abschnitten obwaltet. Keineswegs sieht der Christusname von dem geschichtlichen Leben Jesu ab; vielmehr sieht man, wie Paulus eben bei der Erwähnung der Leiden, des Kreuzes und des Todes Jesu geflissentlich oft den Namen (*ὁ*) *Χριστός* gebraucht, indem es ihm darauf ankommt, die Heilsbedeutung, den messianischen Charakter dieser Tatsachen geltend zu machen. Und überhaupt kann man beobachten, daß dieser Name Jesum eben nach seiner offiziellen Stellung, nach seiner Heilsbedeutung (am kürzesten) charakterisieren soll.

Nun haben wir schon im vorigen Abschnitt gezeigt, wie Paulus in seiner Missionspredigt und Lehre die Überzeugung von der Messianität Jesu in seinen Gemeinden begründet haben wird. Dabei hat offenbar das Alte Testament den Hauptbeweis liefern müssen (und die Heilstatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu haben den Hauptgegenstand des Beweises gebildet). Es wurde aber auch darauf hingewiesen, daß gewisse von den Schriftstellen, welche in den Evangelien von Jesus in Anspruch genommen werden, auch in den paulinischen Briefen eine entsprechende Rolle spielen. So legt sich denn die Vermutung nahe, daß Paulus auch von einer messianischen Selbstoffenbarung Jesu vor seinem Tode gewußt und dieselbe in seiner mündlichen Überlieferung verwertet, m. a. W., daß er die Christuswürde Jesu nicht nur aus dem Alten Testament, sondern auch aus dem Leben Jesu hergeleitet habe. Diese Vermutung wird durch die vorhin erwähnte Aussage 1 Tim 6, 13 bestätigt; denn zu dem Inhalt des guten Bekenntnisses, das Christus Jesus vor Pontius Pilatus bezeugte, gehörte zweifellos seine Messianität (vgl. *Χριστὸς Ἰησοῦς*).[1] Und das gleiche wird auch durch den auffallenden Anklang, den Röm 1, 3. 4 an die christologische Frage Jesu Mt 22, 42 ff. par. zeigt, bestätigt. Die hier auftretende Kombination von der Davidssohnschaft Christi nach dem Fleische mit seiner Gottessohnschaft nach dem Geiste, (die erst durch die Auferstehung zum Vorschein kommt), enthält offenbar eine Lösung des Problems, wie der Messias zugleich der Herr Davids und sein Sohn sein könne. Wenn diese Worte des Apostels wirklich als die Summe seines Evangeliums gelten soll, dann setzt er wohl voraus, daß sie schon vorher den Gemeinden bekannt waren, und daß sie auch von der christologischen Frage gehört hatten. Jedenfalls geht die Überzeugung von der Messianität Jesu, wie sie Paulus vertrat, auf die Urgemeinde zurück. Der Kontrovers zwischen dem Pharisäer Paulus und der Urgemeinde betraf ja eben diese Über-

---

[1]) Vgl. oben p. 62. Diese Erinnerung an das Selbstzeugnis Jesu von seiner Messianität wird sicherlich auf eine Überlieferung der Urgemeinde zurückgehen.

zeugung. Wenn aber die Urgemeinde nach Ausweis ihrer Überlieferung (in den Evangelien) die Messiaswürde Jesu nicht nur auf seine Auferstehung gründete, sondern auch auf Tatsachen seines vorhergehenden Lebens, so spricht, abgesehen von den obengenannten Instanzen, alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch Paulus dasselbe getan haben wird.

Der Sohn Davids.

Das gleiche geht nun weiter daraus hervor, daß zum Evangelium des Paulus laut Röm 1, 3; 2 Tim 2, 8 die Herkunft Jesu aus dem Geschlecht Davids gehört hat. Aus der ersten Stelle geht es zugleich hervor, daß diese Bestimmung zu dem gemeinsamen urchristlichen Evangelium gehörte (vgl. „das Evangelium Gottes“), wie es ja auch ein nicht von Paulus speziell verwertetes Datum war. Vielmehr scheint er es in Röm 1, 3 nur um deswillen hervorzuheben, daß seine Übereinstimmung mit dem Judenchristentum klar werden solle. Sowohl in der Apokalypse wie in der Apostelgeschichte und allen Evangelien ist denn auch die Herkunft Christi aus dem Geschlecht Davids zum Ausdruck gebracht. Inwieweit Paulus auch einen geschichtlichen Nachweis dieses Datums, etwa wie Matth. oder Luk. gegeben habe, bleibt fraglich und im Hinblick auf Mark. und Joh. wohl auch unwahrscheinlich. Er wird sich wohl mit der gewiß unbezweifelten Auskunft beruhigt haben, daß der Mann, als dessen Sohn Jesus gesetzlich galt, seine Ahnen auf David zurückführen konnte. Daß er an eine Vermittlung der Davidsohnschaft Jesu durch die davidische Herkunft seiner Mutter gedacht hätte, will weder recht mit dem Ausdruck ἐκ σπέρματος Δαυείδ noch mit der Denkweise eines ehemaligen jüdischen Schriftgelehrten stimmen; denn die traditionelle Regel ging ja dahin, daß die Herkunft eines Mannes nach dem Vater zu rechnen sei. Dagegen muß man fragen, wie sich die Aussage des Paulus Röm 1, 3 zu dem evangelischen Bericht (bei Matth. und Luk.) von der übernatürlichen Empfängnis Jesu verhalte. Schließt sie dieselbe aus oder verhält sie sich ihr gegenüber neutral?

Sehr allgemein pflegt man auf Grund von Röm 1, 3 zu behaupten, daß Paulus von der jungfräulichen Geburt Jesu nichts gewußt habe. Aber falls diese Unwissenheit etwa auf Unbekanntschaft mit oder Gleichgültigkeit gegen die Geburtsgeschichte Jesu überhaupt beruhen soll, darf man den Apostel auch nicht als Zeugen gegen die betreffende Überlieferung aufrufen. Hätte Paulus überhaupt keine Nachfragen darüber angestellt, so darf es kein Wunder nehmen, daß er mit einer offenbar so intimen Tradition wie die über die „Vorgeschichte“ des Herrn unbekannt wäre. Eine stillschweigende Verwahrung aber gegen den Gedanken der Jungfrauengeburt darf man in seinen Worten keinesfalls suchen. Eine solche wäre doch zu fein ausgedrückt; denn auch

die beiden Evangelien des Matth. und des Luk. lehren ja neben der Jungfrauengeburt ausdrücklich die Davidssohnschaft Jesu; ja es ist zu beachten, daß gerade diese beiden und sie allein auch die Stammbäume Jesu enthalten, während Mark. und Joh. weder das Eine noch das Andere haben. Es ist in der Tat sehr auffallend, daß diese beiden Dinge, die einander angeblich ausschließen, einander sozusagen angezogen haben. Das deutet jedenfalls auf ein frühes Zusammenbestehen beider Traditionen hin, und so konnte schon Paulus die eine neben der anderen in sein Bewußtsein aufgenommen haben. Hat er doch auch längere Zeit mit Lukas Gemeinschaft gehabt, und wenn dessen Evangelium [1]) in eine nicht allzu späte Zeit herabgesetzt wird, verringert sich die Wahrscheinlichkeit, daß der Eine die Tradition von der Jungfrauengeburt gekannt, ohne daß der Andere etwas davon erfahren hätte, zumal Lukas in seinen ersten Kapiteln offenbar eine palästinensische Quelle benutzt, welche wiederum auf die Erinnerungen der Maria verwies (vgl. 2, 19. 51).[2]) Und auch Matth. weist auf eine palästinensische Tradition zurück. — Mit solchen historischen Erwägungen bleiben wir freilich noch auf dem Boden der größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit stehen. Aber es kommt noch hinzu, daß gewisse biblisch-theologischen Gesichtspunkte des Apostels für die Eingliederung der Idee des übernatürlichen Empfängnisses in seine Gedankenwelt und Lehre sprechen: wir denken an die paulinische Anthropologie [3]) und die entsprechende Ausgestaltung der Christologie. Hier soll nur auf das letzte, bzw. auf die Betrachtung Christi als des zweiten Adams hingewiesen werden, vgl. 1 Kor. 15, 22. 45 ff.; Röm 5, 14 ff. Zahn meint daraus den Schluß ziehen zu können, daß für Paulus Christus ebenso wie der erste Adam durch einen unmittelbar schöpferischen Akt Gottes seines Lebens Anfang genommen habe.[4]) Dagegen warnt B. Weiß davor, daß man die Vergleichung zwischen den beiden über das ausdrücklich angezeigte Maß ausstrecke.[5]) Das

[1]) Wir können wohl jetzt nach dem Nachweis Harnacks getrost davon ausgehen, daß Lukas wirklich der Autor des Evangeliums ist.

[2]) In seinem Beitrag zur Einl. in das N. T. IV hat Harnack sogar den Nachweis zu bringen versucht, daß die Apostelgeschichte und mithin auch das Evangelium des Lukas bereits vor dem Tode des Paulus verfaßt sind. Dann bleibt es wohl ausgeschlossen, daß Paulus nichts von der Jungfrauengeburt Jesu gewußt hätte. War doch Luk. schon vor der Abfassung des Röm. der Gefährte des Apostels, wie er zur Zeit des Kol. (4, 13) in Rom bei ihm war. Die entscheidenden Verse Lk 1, 34. 35 lassen sich nicht ohne Störung des Zusammenhangs beseitigen, vgl. v. 36 u. 37, die nur dann einen Sinn haben, wenn es sich im vorhergehenden um eine wunderbare Empfängnis handelte.

[3]) Vgl. B. Weiß, Bibl. Theol. des N. T.[6] § 78 b.

[4]) Komm. zu Röm. 1, 3, Anm. 35.

[5]) a. a. O. p. 294 Anm. 4.

tertium comparationis zwischen Christus und Adam soll nur darin bestehen, daß der Einfluß Christi wie der Adams sich über das ganze Menschengeschlecht erstreckt. Das ist aber wieder eine unerlaubte Einschränkung, ob es zwar richtig ist, daß die Gleichheit nicht überspannt werden dürfe. Vergegenwärtigen wir uns aber, weshalb Christus der zweite Adam genannt ist, so geschieht es ja, weil er durch seinen sündlosen Gehorsam bis zum Tode der Urheber eines von der Sünde und dem Todesgeschick der adamitischen Menschheit befreiten Menschengeschlechtes geworden ist. Dann liegt es aber sehr nahe, zu folgern, daß dieser Mensch auf eine Weise entstanden ist, wonach er nicht von dem bösen Erbe der Sünde und Schuld der adamitischen Menschheit belastet war.

Der zweite Adam.

Fragen wir aber: wie ist Paulus überhaupt auf die Idee des zweiten Adam gekommen, so bietet zwar die jüdische Theologie eine gewisse Prämisse dazu dar, indem bereits darin die Anschauung von der Verantwortung des ersten Menschen für das Unheil des ganzen Geschlechts ausgebildet war, vgl. Sap. Sal. 2, 23. 24; 4 Esra 3, 7; 7, 11 f. 118, welche Stellen wohl auch für eine vorchristliche Adamsspekulation in Anspruch zu nehmen sind. Aber daraus folgt noch lange nicht die Idee, daß Messias das Gegenbild von Adam sein sollte. Erst in einer spät mittelalterlichen Stelle findet man jüdischerseits die Bezeichnung des Messias als „postremus Adamus“,[1]) und ein Kenner der alten jüdischen Theologie wie Dalman behauptet, daß diese nichts von einer „derartigen Gegenüberstellung von Adam und Messias gewußt habe“.[2]) Man kann aber auch nicht sagen, daß Paulus seine Anschauung von Christus als dem zweiten Adam so vorträgt, als ob er eine ganz neue Idee einführen wollte. 1 Kor 15, 45 setzt er einfach voraus, daß ein jeder von seinen Lesern versteht, wen er meint, wenn er von dem letzten Adam, und ebenso 15, 47, wenn er von dem zweiten Menschen redet, obwohl er 15, 21 f. noch nicht Christus direkt als solchen bezeichnet hatte. Und Röm 5, 14 sagt er: *Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος,* und erwartet, daß die Leser darunter sofort Christus verstehen. Das ist zwar noch nicht beweisend dafür, daß die bezügliche Anschauung den Lesern wirklich vertraut war; was die Bezeichnung selbst betrifft, ist sie vielmehr noch nicht gefestigt, indem Paulus zwischen den Ausdrücken „der zukünftige Adam“, „der letzte Adam“ und „der zweite Mensch“ wechselt. Aber die Idee selbst erscheint fest, daß nämlich Christus das Gegenstück zum ersten Menschen, der Anfänger einer neuen Menschheitslinie ist. Die Anschauung dient

---

[1]) Vgl. Dalman, Worte Jesu I p. 203.

[2]) Worte Jesu I, p. 203.

dem Apostel Paulus vornehmlich zur Geltendmachung seiner universalistischen Heilsauffasung, wonach das Heil nicht eine Wiederherstellung des national-jüdischen Volksheils, sondern eine Wiederherstellung des Menschheitsheils bedeutet. Nicht den Schaden Israels allein, sondern den Schaden der ganzen Menschheit macht Christus wieder gut, indem er statt Sünde und Tod Gerechtigkeit und Leben herstellt. Das sind freilich Lieblingsgedanken des Heidenapostels. Aber weisen sie nicht auf einen Größeren zurück? Sollte nicht hier eine Beziehung zum Berufsbewußtsein Jesu und namentlich zu seiner eigentümlichen Selbstbezeichnung „der Menschensohn" vorliegen?

Das nehmen in der Tat mehrere Forscher auch an. Mit Recht haben sie darauf aufmerksam gemacht, daß Paulus Psalm 8, der vom Menschensohn handelt, und den Jesus nach Mt 21, 16 (= Ps 8, 3) auf sich bezogen hat, messianisch verwertet und 1 Kor 15, 27 auf die Herrschaft Christi anwendet. Darin folgt ihm auch Hebr 2, 6—8.[1]) Zwar sind die meisten Exegeten der Meinung, daß nicht Ps 8, sondern vielmehr Dan 7, 13 der Ausgangspunkt für die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn sei, und Feine[2]) hält es mindestens für unsicher, ob Jesus den Ausdruck „Mensch" und „Menschenkind" Ps 8 im Sinne des messianischen Menschensohnes verstanden habe. Aber wenn man erst zugibt, daß die ganze Vorstellung Jesu vom Menschensohn nicht aus Dan 7 allein zu begreifen ist, so gibt es keinen Grund, zu bezweifeln, daß die Verwendung, welche Paulus und der Hebräerbrief von Ps 8 machen, auf eine Tradition von Jesus her zurückweist. Ja, wir müssen weiter gehen und die Frage aufwerfen, ob nicht die paulinische Parallelisierung vom ersten und zweiten Adam in der Tat einen Anhalt in der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn haben sollte, mit anderen Worten, ob nicht die alte Beziehung dieses Titels auf das Protevangelium Gen 3 ein unveräußerliches Wahrheitsmoment enthalte. Wenn Jesus, anstatt sich Davidssohn oder Messias zu nennen, sich als den Menschensohn bezeichnete, so lag darin gewiß ein Hinweis auf seine Sendung zur ganzen Menschheit, seine überisraelitische Bestimmung.[3]) Sein Beruf war nicht, das Reich für Israel aufzurichten, sondern die

[1]) So P. W. Schmiedel, Protest. Monatshefte, 1898, p. 261f. Feine, Theologie des N. T. (1910), p. 365, vgl. p. 61.

[2]) A. a. O. p. 365. 68.

[3]) Vgl. M. Kähler, Der Menschensohn und seine Sendung zur Menschheit. Dogmat. Zeitfragen 2 p. 81: „Hat ihm der Menschensohn das Subjekt für die verschiedenen Aussagen sein können, in denen er seine messianische Aufgabe bezeichnete, dann kann die Gewißheit, der Messias Israels zu sein . . . nicht das erste gewesen sein usw."

Herrschaft Gottes auf der ganzen Erde zu begründen. Er war gekommen, Sünder zu rufen und retten. Aber in dem Begriff Sünder zerfließen die national-religiösen Unterschiede zwischen Juden und Heiden.[1]) — Dasselbe kommt auch darin zum Ausdruck, daß Jesus schließlich nur nach Glauben als Heilsbedingung fragt (Mt 8, 10ff.; 15, 28). Nun war er ja nicht Theologe und hat sich deshalb nicht mit theologischen Reflexionen über den Ursprung des Unheils beschäftigt. Aber daß er doch über die israelitische Geschichte hinaus und auf die Urgeschichte der Menschheit zurückgegriffen hat, zeigen z. B. seine Worte über die Ehescheidungsfrage: von Anfang ist es nicht so gewesen, daß wegen der Herzenshärtigkeit die Ehescheidung gestattet wurde. Und Jesus ist sich bewußt, die Anfangsordnung wieder herzustellen, wenn er die Ehescheidung verbietet (Mt 19, 3—9, vgl. Mk 10, 2—9). Wenn er aber das Bewußtsein hatte, auf diesem wichtigen Punkte das ursprünglich Gegebene zur Geltung zu bringen, dürfen wir dann nicht weiter schließen, daß er überhaupt seinen Beruf in Beziehung zum Anfang der Menschheitsgeschichte gesetzt und seine Aufgabe darin gesehen habe, den daher stammenden Schaden der ganzen Menschheit gut zu machen? Darauf führt endlich auch sein Selbstzeugnis vom Zusammenhang der Aufrichtung des Gottesreiches mit der Überwindung des Satans, besonders wenn wir die Darstellung der betreffenden synoptischen Perikope (Mt 12, 22—45; Mk 3, 22—30; Lk 11, 14—26) mit der Perikope Joh 8, 31—48, (namentlich v. 44) vergleichen.[2]) War es doch ein dem damaligen Judentum geläufiger Gedanke, daß die Schlange Gen 3 nur eine Verkörperung des Teufels gewesen sei,[3]) und daß alles Verderben von dem Sündenfall herstamme.[3]) Daß Jesus wesentlich anders gedacht hat, ist nicht sehr wahrscheinlich. Indessen das ist uns doch nicht das wichtigste, weil auch Paulus solche Gedanken direkt aus dem Judentum bezogen haben kann. Aber das Neue an dem Berufsbewußtsein Jesu war, daß er die messianische Aufgabe gerade in Beziehung zu jenem gemeinmenschlichen Unheil gesetzt und dieselbe als einen Dienst angeschaut hat, der in dem sühnenden Leiden und Tragen des Menschheitsfluches gipfelt (Mt 20, 28; Mk 10, 45). Freilich redeten auch die Juden von einem goldenen Zeitalter in dem zukünftigen Äon, wo die Gerechten, d. h. die richtigen Juden zum neuen, ewigen Leben auferstehen werden; aber die Herbeiführung dieses Zeitalters geschah doch nicht durch die Leiden des Messias, sondern durch ein rein göttliches Wunder, wie ja auch der Messias mehr als König in dem zukünftigen Gottesreich wie als Erlöser und

[1]) Vgl. Gal 2, 15f.
[2]) Vgl. auch Luk 10, 18; Joh 12, 31.
[3]) Vgl. außer Sap. Sal. 2, 24 Apok. Joh 12, 9.

Begründer dieses Reiches gedacht wurde.[1]) Die Anschauung des Paulus vom zweiten Adam ist also in der Hauptsache nicht aus der jüdischen Theologie hergenommen, sondern wenn sie nicht ein rein originelles Gebilde sein soll, beruht sie auf einer Verwertung und Ausführung von Gedanken Jesu, die mit den jüdischen Lehren des früheren Rabbiners verschmolzen worden sind.[2]) Weshalb aber Paulus den Namen „Menschensohn" nicht direkt gebraucht, ist auch ersichtlich. Denn hätte er das aramäische barnascha, das Jesus gebraucht haben wird, mit *ὁ ἄνθρωπος* wiedergegeben, so wäre das Messianische an Jesus nicht zum Ausdruck gekommen. Und hätte er das synoptische *ὁ υἱος τοῦ ἀνθρώπου* als Übersetzung gebraucht, so wäre das auch insofern mißverständlich gewesen, als griechische Leser dabei leicht den Begriff „Sohn" in einer Weise, die nicht dem Originalausdruck entspräche, betont haben würden.[3])

Der Sohn Gottes.

Von den Bezeichnungen „Sohn Davids" und „der zweite Adam", bzw. „Menschensohn" gehen wir dann zu der Bezeichnung Christi als „Sohn Gottes" über. Diese Bezeichnung kommt nicht allzuhäufig vor — nur ungefähr so oft wie „Jesus" [4]) — am häufigsten in der Form *ὁ υἱος αὐτοῦ*, weil es eben reflexiv das Verhältnis Christi zu Gott als Subjekt ausdrücken soll, und eben darin unterscheidet sich die Betrachtung der paulinischen Briefe von der johanneischen, daß sie weniger auf die Beziehungen Christi zu Gott, als auf seine Beziehungen zur Welt reflektiert. Nicht ein bestimmtes Stadium in der Existenz Christi bzw. sein ewiger Ursprung aus Gott wird durch den Namen Sohn Gottes gekennzeichnet, sondern sein persönliches oder (wenn man will) sein wesentliches Verhältnis zu Gott, das in der Präexistenz, im Erdenleben und in der Postexistenz sich immer gleich bleibt, kommt darin zum Ausdruck.[5])

Zweifellos setzt Paulus voraus, daß auch seine Gemeinden den gleichen Ausdruck und den gleichen Begriff von Christus kennen; das braucht nicht näher bewiesen zu werden. Von besonderer Bedeutung ist es nun aber, daß er auch bei den von ihm nicht bekehrten römischen Christen denselben Begriff voraussetzen kann. Er weiß sich offenbar mit den Römern eins, wenn er vom Evangelium Gottes sagt, daß es von Christus als dem — metaphysischen und präexistenten — Sohne Gottes handelt

---

[1]) Vgl. Dalman, Worte Jesu I, p. 242 ff. und das Achtzehngebet 7. Bitte.

[2]) Von der Annahme aus, daß Paulus den Begriff „Menschensohn" zum Protevangelium in Beziehung gebracht hat, erscheint auch das rätselhafte Zitat 1 Kor 15, 45 verständlicher.

[3]) Vgl. Feine, a. Schr. p. 61 und 66.

[4]) Wenn wir das absolute *ὁ υἱος* 1 Kor 15, 28 mitzählen, genau 17 mal.

[5]) Daß der Ausdruck Gottessohn unter Umständen einen mehr messianischen Wert haben kann, soll darum nicht geleugnet werden. Vgl. überhaupt J. Weiß, Christus (Religionsgesch. Volksbücher I 18/19) p. 34 ff.

(Röm 1, 1—4), und er rechnet auf ihre Zustimmung, wenn er in seinen Aussagen über Christus ihn öfter einfach den Sohn Gottes nennt und ihn als eine von Gott kommende, gottgleiche Wesenheit beschreibt (vgl. 1, 3. 9; 5, 10; 8, 3. 32; vgl. 9, 5; 10, 6). Dies wird wohl als ein Beweis dafür gelten müssen, daß er mit seiner Anschauung von Christus als Gottessohn sich bewußt war, eine gemeinchristliche, urchristliche Auffassung zu vertreten, wie er ja überhaupt der Überzeugung lebte, daß er den gleichen Glauben, den er seinerzeit zerstören wollte, nunmehr selbst verkündete (Gal 1, 23), und die Bestätigung seines heidenchristlichen Evangeliums von seiten der Urgemeinde und der Urapostel mußte wohl auch die Bestätigung seiner Christuslehre einschließen.

Wenn er dann andererseits behauptet, daß Gott selbst „seinen Sohn" in ihm offenbart hat, so gibt er zwar damit die Quelle seiner apostolischen Gewißheit an; aber er schließt doch keineswegs aus, daß der Stoff dieser Erkenntnis ihm (auch) auf dem Wege der Tradition zugeflossen sein kann. Vielmehr wird er auch ohne die direkte Offenbarung gewußt oder erfahren haben, daß die Urgemeinde Jesus als Christus, „den Sohn Gottes" bekannte.

Allein, brauchte er um deswillen erst die Gemeinde zu befragen? War nicht das Urteil: „Jesus ist der Sohn Gottes!" bereits gegeben, wenn das Urteil: „Jesus ist der Christus!" gefällt war, weil „Sohn Gottes" im Judentum ein geläufiges Ehrenprädikat des Christus war? Und beweist dann der paulinische Ausdruck *υἱός τοῦ θεοῦ* etwas von einer Abhängigkeit des Apostels von urchristlicher Tradition? Behauptet doch auch der Apostel selber, daß der Sohn Gottes bereits im Alten Testament vorher verkündet ist (Röm 1, 1—4).

Gewiß, es läßt sich nicht bestreiten, daß schon das Alte Testament und das Judentum Messias als Gottessohn prädizierte, vgl. Ps 2, 7 usw. Allein die Evangelien machen es doch nicht wahrscheinlich, daß „der Sohn Gottes" ein geläufiger Messiastitel gewesen ist. Wenn Jesus dort als Messias begrüßt wird, geschieht das fast überall unter dem Titel „Sohn Davids", während nur vereinzelte Stimmen und zwar nur aus dem Jüngerkreise ihn als „Sohn Gottes" ansprechen. Und dem entspricht auch die Antwort der Pharisäer auf die christologische Frage Jesu Mt 22, 42ff. par. gleichwie die Beobachtung, daß die jüdische Theologie eine gewisse Scheu vor der Annäherung des Messias an Gott zeigt, wie es etwa im Targum zu Ps 2, 7 zum Vorschein kommt, wo die Gottessohnschaft nur als Gleichnis gefaßt wird.[1]) Zwar liegt hier vielleicht

---

[1]) Vgl. Dalman, Worte Jesu p. 222: „Lieb wie ein Sohn dem Vater bist du mir".

schon eine Reaktion gegen das Christentum vor. Aber wenn man auf die Evangelien sieht, so geht es doch nicht bloß aus dem Ev. Joh., sondern auch aus den synoptischen Evangelien hervor, daß die urchristliche Gemeinde einen Begriff von der Gottessohnschaft gehabt hat, wodurch derselbe sich von dem gemeinjüdischen Begriff der Messianität, bzw. der theokratischen Gottessohnschaft dermaßen unterschied, daß die Behauptung solcher Gottessohnschaft von seiten Jesu in den Augen der Juden eine Blasphemie bezeichnete, welche nie die bloße Behauptung der Messianität hätte bezeichnen können.[1]) Wenn dem aber so ist, dann folgt daraus, daß die pharisäische Theologie, in der Paulus erzogen war, nicht die Quelle seines Begriffs vom Gottessohn gewesen ist, vielmehr wird er geschichtlich durch die Tradition der urchristlichen Gemeinde, bzw. durch die evangelische Überlieferung darauf geführt worden sein. Denn in der letzteren finden sich wiederholt Stellen, wo Jesus von sich selbst als Gottessohn zeugt in einem Sinn, der seine Originalität dadurch beweist, daß er dem Judentum durchaus anstößig erschien. Hätte Paulus dergleichen Aussagen Jesu nicht gekannt, so wäre er kaum von sich aus dazu gekommen, die metaphysische Gottessohnschaft im Alten Testament, wo seine Schultheologie sie nicht fand, zu entdecken. Mithin weist der paulinische Gebrauch dieses Begriffs auf seine Verwendung der evangelischen Überlieferung hin, und namentlich scheint die Stelle Röm 1, 3 f. auf die christologische Meisterfrage Mt 22, 42 ff. und das Selbstzeugnis Jesu vor dem hohen Rat, wo er sich als Messias eben im Sinne jener Frage bekannte, zurückzuweisen. Daß Paulus auch eine so bedeutsame Selbstaussage wie die Mt 11, 27; Lk 10, 21 gekannt und verwertet hat, läßt sich aus 1 Kor 15, 27, wo er *ὁ υἱός* absolut gebraucht, und 1 Kor 1, 21—2, 16 wahrscheinlich machen,[2]) aber das gehört mehr in einen anderen Zusammenhang.

Der Herr. Zurück steht noch die Bezeichnung Christi als *ὁ κύριος*, welche nächst (*ὁ*) *Χριστός* die häufigste bei Paulus ist. — Das ist auch ein Würdename, aber mit besonderer Relation auf die Gläubigen, die Christus als ihren Herrscher (nicht nur Meister)[3]) anerkennen, daher

[1]) Vgl. W. Brandt, Die evang. Geschichte p. 62—64, der auf den Mischnatraktat Sanhedrin 7, 5 verweist. Ebenso G. Hölscher in seiner Ausgabe von Sanhedrin und Makkot (Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung, hrsg. von P. Fiebig, 6): „Messianischer Anspruch ist im Mischnarechte nicht als strafbare Handlung aufgeführt. . . . Daß der Anspruch auf Gottessohnschaft eine Gotteslästerung in sich schließe, setzt offenbar eine Auffassung der „Gottessohnschaft" voraus, die über die gemeinjüdische (vgl. etwa Ps 2, 7) hinausgeht", p. 34 Anm. 1.

[2]) Vgl. Feine, Jesus Christus u. Paulus p. 210 u. 265.

[3]) Was die Bedeutung des *κύριος*-Namens betrifft, können wir wohl mit

auch oft — in den zusammengesetzten Namen — mit Hinzufügung von ἡμῶν (μου). Das bloße ὁ κύριος ἡμῶν = Christus, kommt — abgesehen von der aramäischen Form Maran (a) 1 Kor 16, 22 — doch erst in den Pastoralbriefen vor.[1]) Der κύριος-Name hat einen mehr subjektiven, innergemeindlichen und „erbaulichen" Ton als der Christusname; er kommt daher auch am öftesten in den paränetischen (bzw. parakletischen) Abschnitten der paulinischen Briefe vor.[2]) Bezeichnend ist es insofern, wie verhältnismäßig selten er im Römerbrief und wie verhältnismäßig oft er in den Thessalonicherbriefen auftritt.

Es ist nun von besonderem Interesse zu beobachten, wie der Name „Herr" von Paulus keineswegs dem erhöhten Christus vorbehalten, sondern sehr oft eben auch auf den irdischen Jesus bezogen wird, ohne daß man von einem bloß proleptischen Gebrauch reden kann. Gerade wo es sich um die menschlichsten Züge im Bilde des Herrn handelt, können wir dem κύριος-Namen begegnen. So spricht Paulus von dem Bruder und den Brüdern des Herrn (Gal 1, 19; 1 Kor 9, 5), von dem Verratenwerden des Herrn Jesu (1 Kor 11, 23), von dem Gekreuzigtwerden des Herrn der Herrlichkeit (1 Kor 2, 8),[3]) vom Tode, vom Leib und Blut des Herrn (1 Kor 11, 26. 27), von der Nachfolge des Herrn in der Leidensfreudigkeit (1 Th 1, 6) usw. Nur von einer unrichtigen Erklärung von Phil 2, 9 („er schenkte ihm den Namen über alle Namen") aus ist man auf die Meinung gekommen, daß Jesus erst als der Erhöhte den Namen κύριος erlangt habe. Aber in der Philipperstelle ist doch wohl nicht an einen bestimmten Namen wie etwa Ἰησοῦς oder κύριος gedacht, sondern ὄνομα heißt hier nur so viel als Würde, Geltung, vgl. Eph 1, 21. Und obzwar Paulus die Herrschaft Jesu von seiner Erhöhung an datiert, kennt er ja auch eine Herrlichkeit desselben, welche er von Uranfang an besessen hatte und ihn vollauf zu der Bezeichnung als ὁ κύριος (τῆς δόξης) berechtigte. Übrigens läßt es sich fragen, ob Paulus nicht auch in einem allgemeineren Sinn von dem irdischen Jesus als ὁ κύριος gesprochen habe, bzw. ob nicht dieser Ausdruck ein Nachklang der in den Evangelien gebräuchlichen Redeweise sei, indem die Jünger dort von Jesus und an Jesus als (ὁ) κύριος = Lehrmeister

---

Kattenbusch a. a. O. p. 608f. drei Hauptmomente unterscheiden: Regent und Gesetzgeber, Helfer wider die Feinde und Richter.

[1]) 2 Tim 1, 8; 1 Tim 1, 14?

[2]) Im Römerbriefe begegnet uns ὁ κύριος als Name Christi frühestens Kap. 12 (indem 12, 11 sich wohl auf Christus, nicht auf Gott bezieht). Aber recht häufig wird es dann in den Kapp. 12—14.

[3]) Die Bedeutung dieser letzten Aussage wird unerlaubterweise abgeschwächt, wenn man den Ausdruck τὸν κύριον τῆς δόξης proleptisch erklärt.

reden. Darauf scheinen mindestens die Hinweise des Paulus auf Worte und Gebote „des Herrn" zu deuten. Allein wenn Paulus im Vollsinn des Wortes Jesus den Herrn nennt, dann wird er allerdings auch in bezug auf den irdischen Herrn etwas von göttlicher Herrlichkeit in den Begriff hineingelegt haben.

Fragen wir sodann nach dem Ursprung des *κύριος*-Namens, so ist es zunächst unzweifelhaft, daß der Apostel die Kenntnis desselben nicht nur bei seinen eigenen Gemeinden, sondern daß er die gleiche Kenntnis in der ganzen damaligen Christenheit voraussetzt, vgl. den Römerbrief. Und diese Voraussetzung wird dann auch von der Apostelgeschichte als richtig bestätigt, indem sie namentlich auch die Anrufung Jesu als *κύριος* bezeugt (Act 9, 14. 21; 22, 16), gleichwie sowohl das Lukas- als das Johannesevangelium die Benennung Jesu als *ὁ κύριος* bezeugen. Mithin ist auch nicht die Bezeichnung Christi als *ὁ κύριος* oder die Anrufung Jesu unter diesem Namen etwas spezifisch Paulinisches. Vielmehr setzt in der Tat die Stelle Röm 10, 9 voraus, daß es auch in Rom üblich war, die Annahme des Christentums durch das Bekenntnis, bzw. die bekennende Anrufung: *κύριος Ἰησοῦς!* auszudrücken, und nach der wahrscheinlichsten Auslegung von 1 Kor 1, 2 will Paulus die Korinther nur an ihre Einheit mit allen Gläubigen erinnern, indem er auf „die Anrufer des Namens unseres Herrn Jesus Christus aller Orten" verweist. Und wenn es noch zweifelhaft erscheinen sollte, daß dieser Gebrauch auf die Urgemeinde zurückgehe, so muß die aramäische Losung, welche der Apostel 1 Kor 16, 22 bewahrt hat: „Marana tha" = „Komm Herr", vgl. Apok 22, jeden Zweifel zerstreuen. [1])

Es erübrigt also nur noch die Frage, wie dieser Name und dieser Gebrauch in der Urgemeinde entstanden ist, oder inwiefern er auf Jesus selbst, bzw. die evangelische Überlieferung zurückweist.

Die synoptischen Evangelien wissen nun zwar nichts von einem ausdrücklichen Gebot Jesu, ihn als den Herrn anzurufen. Aber wie sie es selbstverständlich finden, daß die Jünger ihn „Herr" nennen (vgl. auch Joh. 13, 13 f.), so wissen sie auch von einem Anspruch Jesu auf die Herrschaft in einem Sinne, der weit über den Begriff einer Lehrerherrschaft, ja sogar weit über den jüdischen Begriff der Messiasherrschaft hinausgeht. Christus ist nämlich nach ihm der Herr Davids und der Throngenosse Gottes (Mt 22, 44 und 26, 64 par.). Und schon in dem Schluß der Bergpredigt wird ein „Herr-Herr"-Ruf der Jünger in Anspruch genommen, der angesichts der richterlichen Stellung, welche Jesus sich daselbst beilegt, doch wohl in einem übermenschlichen Sinn ver-

---

[1]) Vgl. das oben p. 24 angeführte Wort von Deißmann.

standen sein will (Mt 7, 21—23, vgl. Lk 13, 25—27). Die betreffenden Herrnworte scheinen überdies bei Paulus 1 Kor 13, 1. 2 nachzuklingen, wie ja auch die obengenannten Stellen es sonst tun. Mithin führt uns auch der *κύριος*-Name in das Leben Jesu zurück. Wie bei den Synoptikern der Hinweis auf Psalm 110, 1 — *κύριος Δαυείδ* — dazu dient, den verflachten Messiasbegriff der Schriftgelehrten zu vertiefen, so hat auch Paulus das Bekenntnis zur Messianität Jesu durch das Bekenntnis: *κύριος Ἰησοῦς*! vertieft. In dem jüdisch-christlichen Kontrovers handelte es sich nämlich nicht nur um die Frage: ist Jesus der Messias? sondern auch um die Frage: wer ist der Messias seinem Wesen nach? Und dabei wurde christlicherseits der Messiasbegriff durch die beiden höheren Begriffe „Herr“ und „Sohn Gottes“ erläutert: Christus ist in seinem Verhältnis zur Welt *κύριος* wie Gott selber, in seinem Verhältnis zu Gott ist er aber Sohn. Die erste Seite ist vornehmlich von Paulus, die zweite vornehmlich von Johannes geltend gemacht. Aber beide Begriffe führen doch in die ursprüngliche evangelische Überlieferung zurück.

2. Vorausgesetzte Vorstellungen von dem Leben und dem Charakter Jesu.

Nachdem wir nun die Bezeichnungen Christi in den paulinischen Briefen unter dem Gesichtspunkt untersucht haben, was sie uns über seine vorhergehende mündliche Belehrung der Gemeinden verraten, gehen wir dazu über, einige Aussagen des Apostels von dem Leben und dem Charakter des Herrn unter dem gleichen Gesichtspunkt in Betracht zu ziehen. Es handelt sich hier vor allem um die christologisch so wichtigen Stellen Phil 2, 6 ff. und 2 Kor 8, 9. An der letzten Stelle weist Paulus ausdrücklich auf die Kenntnis der Leser hin. „Ihr kennet ja die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, daß er um euretwillen arm wurde (war), da er reich war“ usw. Aber auch in der Philipperstelle, Phil 2, 6 ff.
die wir als die deutlichere zunächst behandeln wollen, setzt er offenbar bei seinen Lesern eine nähere Kenntnis zu den erwähnten Vorgängen der Entäußerung und Selbsterniedrigung Jesu Christi voraus, als er explicite sagt. Er will ihnen ja keineswegs eine neue christologische Belehrung geben, sondern er gedenkt der betreffenden Tatsachen nur um der Paränese willen, und nur durch diese ihre paränetische Verwendung hat er sie in ein relativ neues Licht gestellt. Wir Heutigen indessen können nur durch eine sorgfältige Exegese ermitteln, welche konkreten Tatsachen er dabei im Auge hat, namentlich ob er unter der Kenosis eine Tat des präexistenten Christus, die Menschwerdung oder eine Tat

des geschichtlichen (menschgewordenen) Christus versteht. Trotz des großen Konsensus der meisten neueren Ausleger von der Richtigkeit der ersteren Auffassung wagen wir sie doch in Frage zu ziehen und die letztere zu befürworten.

Zum richtigen Verständnis der großen Stelle ist es zunächst notwendig, an den Zusammenhang der Aussage 2, 6 ff. mit der vorhergehenden Ermahnung zu erinnern. Paulus hat die Philipper soeben zur christlichen Eintracht ermahnt; soll aber diese erreicht werden, so dürfen sie nichts nach Eigensinn (*ἐριθείαν*) oder Eitelkeit (*κενοδοξίαν*) tun, sondern sie müssen in Demut einer den anderen höher als sich selbst achten, indem ein jeglicher nicht auf das Seine, sondern auf das des Anderen sehe. Und nun wird Jesus Christus eben als Vorbild solcher Gesinnung erwähnt. Das gilt auch, wenn *τοῦτο* v. 5 auf das Relativ *ὃ* vorausweist, und wenn wir den Relativsatz nicht mit *ἦν* (*ἐστιν*), sondern mit *φρονεῖτε* supplieren.[1]) Der Sinn würde dann sein, daß die Leser nunmehr verwirklichen sollen, was mit ihrem Sein in Christus Jesus schon prinzipiell gesetzt ist; aber darum müssen sie eben das Verhalten Christi vor Augen behalten, und somit wird auch in diesem Fall das Verhalten Christi als Vorbild dargestellt. Gerade er hat ein Beispiel derjenigen Demut gegeben, welche die Anderen höher als sich selbst achtet und nicht auf das Seine, sondern auf das des Anderen sieht. Nun aber fragt es sich, an welche Betätigung solcher Gesinnung seitens Jesu Christi der Apostel gedacht hat.

Nach der jetzt herrschenden Ansicht denkt er wenigstens bei dem ersten Hauptwort — *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* — und nach vielen (z. B. Haupt) auch bei dem letzten — *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* — an eine Tat des präexistenten Christus, bzw. an seine Menschwerdung. Dagegen entscheidet noch nicht der Doppelname *Χριστὸς Ἰησοῦς*, der nach den altlutherischen Auslegern nur dem menschgewordenen zukommt; denn man hat auch sonst wenigstens Einen Beleg dafür, daß Paulus von dem so benannten Herrn eine seiner Präexistenz gehörende Tat (die Schöpfungsvermittlung) aussagt.[2]) Sodann hat man gegen jene Auslegung den Einwand gemacht, daß nur solche Taten Christi, die vor den Augen des Menschen liegen, als Vorbild für das Leben der Christen geeignet sind. Und gewiß muß es zugegeben werden, daß solche Taten, welche menschliche Augen gesehen haben, ein eindrucksvolleres Beispiel abgeben als eine

---

[1]) Vgl. Hofmann z. St. Von einem näheren Eingehen auf die an sich interessante und wichtige Frage nach der richtigen Lesart und Erklärung von v. 5 können wir hier absehen, da es für uns ohne Belang ist, wie man v. 5 genauer erklärt.

[2]) Vgl. 1 Kor 8, 6.

Tat, von der nur der Glaube etwas weiß. Aber immerhin kann man dagegen geltend machen, daß der Apostel gelegentlich auch den unsichtbaren Gott selbst als Vorbild der Gläubigen dargestellt hat (vgl. Eph 4, 32—5, 1), obwohl es sich hier um Taten Gottes handelt, die mehr in die Erfahrung hineinfallen! Zur Entscheidung kann dann erst der Inhalt des Relativsatzes die Frage bringen. — Gehen wir dann von der üblichen Erklärung aus, so bezieht sich *ἐν μορφῇ ϑεοῦ* auf das himmlische Sein Christi und besagt, daß er von der göttlichen *δόξα* umstrahlt war. Nun aber fragt es sich, was der rätselhafte *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* und — was damit in Zusammenhang steht — das *τὸ εἶναι ἴσα ϑεῷ* eigentlich bedeutet. *ἁρπαγμός* kann ja sowohl die Tätigkeit des Raubens, bzw. des Ansichreißens, als auch die res rapta oder res rapienda bezeichnen. Gegen die Verwendbarkeit der ersten Bedeutung spricht aber teils der Umstand, daß ein Sein nicht mit einem Tun gleichgestellt werden kann (vgl. Hofmann), teils daß man in dem Falle ein Objekt nicht entbehren könnte: was wollte Christus nicht an sich reißen? Versuchen wir es dann mit den beiden anderen Bedeutungen. Da der Abschluß der ganzen Paränese auf die Erhöhung Christi hinweist und diese Erhöhung durch *ὑπερύψωσεν* offenbar als eine seinen uranfänglichen Stand überragende Herrlichkeit dargestellt ist, so muß ihm in der Präexistenz noch etwas gefehlt haben, was er später gewonnen hat, d. h. die Weltherrschaft. Ist es nicht eben dieselbe, welche Paulus mit dem *εἶναι ἴσα ϑεῷ* gemeint hat, und wenn Christus dieselbe durch seine Selbstentäußerung und Erniedrigung gewonnen hat, muß es dann nicht die Meinung des Apostels sein, daß Christus dieselbe nicht als einen Raub, d. h. als ein Gut, das er gewaltsam an sich reißen durfte, sondern als ein Gut, das er auf dem Wege der Selbstverleugnung erwerben sollte, angesehen hat? M. a. W. *ἁρπαγμ.* bedeutet „res repienda“ und es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen *ἐν μορφῇ ϑεοῦ ὑπάρχ.* und *τὸ εἶναι ἴσα ϑεῷ;* die Gottgleichheit bezeichnet etwas, was dem Präexistenten noch abging und erst dem Erhöhten zufiel.

Allein diese ganze Erklärung scheitert doch entschieden an ihrer paränetischen Unangemessenheit. Denn Christi Handlungsweise sollte ja als ein Beispiel der Demut geltend gemacht werden. Wenn aber die Gottgleichheit (das *εἶναι ἴσα ϑεῷ*) nicht schon mit der Gottesgestalt (*ἐν μορφῇ ϑεοῦ ὑπάρχων*) gegeben, sondern entweder nur durch Gewalt oder durch freiwillige Selbstentäußerung zu erlangen wäre, dann verdiente es kein besonderes Lob, daß er auf die gewaltsame Aneignung derselben verzichtete,[1]) — die vielleicht nicht einmal möglich war —

[1]) Vgl. Chrysostomus: *ὁ γὰρ ἔπαινος οὐκ ἐν τῇ τῶν κακῶν ἀποχῇ· ἀλλ᾽ ἐν τῇ τῶν ἀγαϑῶν ἐργασίᾳ.*

sondern sich dieselbe lieber auf dem Wege der Selbsterniedrigung erwerben wollte. Ein besonderes Beispiel der Demut — des *τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγεῖσθαι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν* — ist das gerade nicht, denn das Entgegengesetzte wäre ja einfach Anmaßung gewesen.[1]) Und der Apostel verlangt hier doch nicht bloß, daß ein jeder sich mit der ihm zukommenden Stellung begnügen und sich nicht der Selbstüberhebung schuldig machen solle, sondern verlangt, daß sie die anderen für höher als sich selbst achten sollen. Sollte das Vorbildliche erst in dem zweiten positiven Satze liegen, dann hätte man doch ein *ἀλλὰ καί* erwarten sollen!

Es muß also doch die Voraussetzung sein, daß Christus mit der göttlichen Gestalt auch das *εἶναι ἴσα θεῷ* oder wenigstens — wenn dasselbe mehr auf das Verhalten als auf das Wesen geht — das Recht dazu besessen hat. Dafür spricht ja auch das *εἶναι* statt des sonst zu erwartenden *γίγνεσθαι*. Daraus folgt, daß auch nicht *ἁρπαγμός* in der oben genannten Bedeutung (von res rapienda) stehen kann, wie es ja auch von vornherein wahrscheinlicher ist, daß *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* in Analogie mit der Redensart *ἁρπαγμόν τι ποιεῖσθαι* zu verstehen ist. Christus hat in seiner Gottesgestalt das gottgleiche Sein oder Verhalten, das ihm zukam, nicht als ein Gut angesehen, das er sozusagen mit beiden Händen greifen und festhalten sollte,[2]) sondern er hat sich selbst entäußert, indem er statt der Gottesgestalt Sklavengestalt annahm usw. — Allein gegen diese an sich schöne Auffassung ist von den Vertretern der ersteren mit Recht eingewendet worden, daß der Apostel dann in v. 8 nicht von einem *ὑπερύψωσεν*, sondern von einer Rückversetzung Christi in die frühere Herrlichkeit hätte reden müssen. Wo bleibt nämlich das Plus, das durch *ὑπέρ* angedeutet ist? Denn wenn *ὑπάρ* auch nicht komparativisch gemeint sein sollte, so ist es doch klar, daß Paulus die Erhöhung Christi als eine Bereicherung seines uranfänglichen Standes (des *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν*) betrachtet, und Haupt bemüht sich vergeblich, diese Bereicherung nachzuweisen, indem er dieselbe wesentlich in die neue Anerkennung Christi seitens der Menschheit (resp. der Kreatur) aufgehen läßt.[3]) Sodann aber ist es sehr zu beachten, daß die

[1]) Vgl. überhaupt die trefflichen Bemerkungen des Chrysostomus zur Stelle: (*ταπεινοφροσύνη*) *οἷον βασιλεὺς τῷ ὑπάρχῳ ἐὰν ὑποτάγηται, ταπεινοφρονῶν ἐστίν, ὅτι ἀπὸ τοῦ ὕψους κατέβη· ὁ μέντοι ὕπαρχος ἐὰν τοῦτο ποιῇ, οὐ ταπεινοφρονήσει.* Vgl. auch Meyer-Haupt z. St.

[2]) Vgl. die von Meyer-Haupt p. 70 Anm. 1 angeführten Beispiele.

[3]) Meyer-Haupt z. St.: „Die Welt wußte nichts von ihm und konnte ihn daher auch nicht als Herrn verehren. . . . Ja, er war auch nicht einmal der

Erhöhung Christi nicht in Beziehung zu Gott, sondern zu den Menschen, resp. den Geschöpfen gesetzt ist, d. h. aber, daß es auch von Anfang an nicht um eine mögliche Rivalität zwischen Christus und Gott, sondern um das Verhältnis Christi zur Welt sich handelte. Nicht darin besteht das Vorbild Christi, daß er sich nicht um die Behauptung seiner Gleichgestelltheit mit Gott kümmerte, sondern seine Herrlichkeit darangab und ein Sklave Gottes wurde. Vielmehr wird die Vorbildlichkeit des Herrn darin zu suchen sein, daß er anstatt der Welt gegenüber seine Herrschaft zu behaupten sich in den Dienst der Menschen stellte. Erst dann, wenn Christus auf die Selbstbehauptung nicht gegen Gleichgestellte, sondern gegen Untergeordnete verzichtete, ist sein Beispiel recht ergreifend und eindringlich geworden und der Schluß a majori ad minus erreicht, welcher Mt 20, 28 u. par.[1]) vorliegt.

Aber wenn es sich um das Verhalten Christi gegen die Menschen und nicht gegen Gott handelt, dann folgt daraus, daß die Beziehung Christi zur Menschheit, seine Menschwerdung oder wenigstens die Bestimmung zur Menschwerdung schon vorausgesetzt ist. Christus ist in dem Moment gedacht, wo er sein Auftreten der Welt gegenüber bestimmen soll: soll er als ihr gottgleicher Herr oder als ihr menschengleicher Diener zum Vorschein kommen? (Daher auch Aorist: *ἡγήσατο*, welches die momentane Entscheidung hervorhebt.) Mensch soll er auf jeden Fall sein, aber welcherlei Mensch? Man darf nämlich nicht aus dem Parallelismus von *μορφὴν δούλου λαβών* und *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* folgern, daß die Annahme der Knechtsgestalt mit der Menschwerdung überhaupt identisch sei. Denn *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* bezeichnet nicht die menschliche Geburt (oder gar Empfängnis) als solche, sondern bezieht sich auf die Erscheinung als allgemeiner Mensch, so gewiß es nicht im Singular, *ἀνθρώπου*, (welches das Genus bezeichnen würde), sondern im Plural, *ἀνθρώπων*, steht. Und wenn ein König seine königliche Erscheinung mit der Erscheinung eines Untertanen vertauscht, dann heißt das für ihn Knechtsgestalt anzunehmen.

Allein wir müssen noch weiter gehen und sagen: Paulus denkt nicht nur an den im Begriff der Menschwerdung stehenden Christus, sondern er denkt an den schon menschgewordenen. Denn wenn er an den präexistenten gedacht hätte, würde das obengenannte Bedenken

---

faktische Herr, wie ja noch jetzt P. das allgemeine *ἐξομολογ.* seiner Herrschaft in die Zukunft setzt." Aber dann ist er ja auch nicht schon mit der Erhöhung der Herr geworden!

[1]) Mk 10, 45; Lk 22, 27, auch Joh 13, 14.

zurückkehren: wo bleibt das Plus der Erhöhung (ὑπερύψωσεν)? Sodann ist es schon von „kenotischen“ Auslegern wie Hofmann mit Recht bemerkt worden, daß ein Ausdruck wie εἶναι ἴσα ϑεῷ eigentlich nicht auf einen, der selbst Gott ist, sondern nur auf einen, der Mensch bzw. Mensch geworden ist, passe. Ja die altlutherischen Theologen (wie namentlich Joh. Gerhard) haben wohl auch ein richtiges Gefühl zum Ausdruck gebracht, wenn sie behaupten, daß es von Christus als Gott auch nicht gesagt sein kann, daß er ἐν μορφῇ ϑεοῦ sich befand. Aber auch wenn man dies bestreiten mag, jedenfalls scheint der erstgenannte Ausdruck vorauszusetzen, daß hier von dem geschichtlichen Menschen Jesus die Rede ist. Daß es nämlich nicht angeht, an einen präexistenten Menschen (oder Engel) zu denken, der Gott untergeordnet war, haben wir schon oben gesehen. Hat aber Paulus den menschgewordenen Christus, bzw. Jesus auf Erden, im Auge gehabt, dann wird es auch erklärlich, wie er von einer Erhöhung sprechen kann, welche die frühere Herrlichkeit Jesu überragt; denn es handelt sich dann um die Aufnahme des Menschen Jesus in eine Herrlichkeit, die er nie auf Erden besessen hat. Nunmehr erinnern wir uns auch wieder an die Benennung Χριστὸς Ἰησοῦς, die unleugbar besser auf den geschichtlichen als auf den präexistenten paßt, und an das Argument von der größeren Kraft eines Beispiels, das in die Augen fällt.

Nun erwarten wir freilich den Einwand: wie konnte Paulus von dem geschichtlichen Jesus Christus behaupten, daß er in Gottesgestalt war und dieselbe mit der Knechtsgestalt vertauschte? Bezeichnet nicht μορφή „jedenfalls etwas, was man wahrnehmen kann“ und kann man denn von irgendeinem Moment des Lebens Jesu sagen, daß göttliche Gestalt bei ihm wahrnehmbar war, aber von Knechtsgestalt abgelöst wurde? Dieses Argument verfängt doch nicht. Auch nach der kenotischen Auslegung ist strenggenommen nicht von einer wahrnehmbaren Gottesgestalt die Rede, und so wahr die Veränderung, welche bei der Kenose vor sich geht, auch nach jener nicht eine Wesensänderung, sondern eine Veränderung der Seinsweise bedeutet, muß dieselbe auch innerhalb des Lebens Jesu gedacht werden können. Wer sagt außerdem, daß μορφή nur eine wahrnehmbare Form bedeuten kann? Nicht nur ist die μορφὴ ϑεοῦ für menschliche Augen unsichtbar, sondern auch die μεταμόρφωσις der Gläubigen ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν (2 Kor 3, 18). Andererseits ist die Knechtsgestalt natürlich auch nicht eine sichtbare, von anderen Menschen verschiedene Gestalt, sondern bedeutet den Inbegriff der Erscheinung eines Knechts. Mit der Gottesgestalt braucht Paulus also nicht an eine äußerlich strahlende Erscheinung gedacht zu haben, sondern nur an den Gegensatz zu einer Knechtsgestalt, die „gloria und majestas

divina", welche er auch als Mensch manifestieren konnte. Fraglich kann es nur sein, ob *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* genau das gleiche wie *μορφὴ θεοῦ* bezeichnet, oder ob es nur etwas damit Zusammenhängendes wie das gottgleiche Verhalten, das Auftreten als Gott ausdrücken soll.[1]) Aber auf jeden Fall bleibt der Sinn des Satzes wesentlich dieser, daß Jesus Christus die Gelegenheit gering achtete, welche er kraft seiner göttlichen Herrlichkeit hatte, sich den Menschen gegenüber als der ihre Verehrung und Dienst beanspruchende Gott zu manifestieren, vielmehr sich seiner Herrlichkeit entäußerte und als ein Knecht erschien, indem er statt gottgleich zu erscheinen als ein allgemeiner Mensch hervortrat.[2])

Auf die einzelnen exegetisch und dogmatisch wichtigen Fragen einzugehen, und namentlich zu entscheiden, ob der Apostel meint, daß die Annahme der Knechtsgestalt mit der Ablegung der Gottesgestalt verbunden war, oder daß die Knechtsgestalt nur zu der letzteren hinzukam, und ob er meint, daß die Selbstentäußerung Jesu in einer *κένωσις κτήσεως* oder nur in einer *κένωσις χρήσεως* der göttlichen Herrlichkeit bestand, das erübrigt sich für uns, wie es auch nicht ganz leicht ist, dem Kontext eine ganz bestimmte Antwort auf die Fragen zu entnehmen. Doch kann man für die Auffassung der *κένωσις χρήσεως* anführen, daß der Apostel nicht von den Lesern verlangt, daß sie ihre höheren Eigenschaften ablegen, sondern nur, daß sie nicht mit denselben prangen sollen.[3]) Auch nach den Evangelien ist es nicht ganz klar, inwiefern die Selbstentäußerung Jesu nur in einem Verzicht auf den Gebrauch oder auch in einem Verzicht auf den Besitz der göttlichen Machtherrlichkeit bestehe.

Für das Erste kann man eben die evangelische Erzählung anführen, die vielleicht das Motiv zu der Vorstellung des Apostels von der *κένωσις* abgegeben hat: die Versuchungsgeschichte. Auch wenn diese Erzählung im ganzen nicht sowohl eine Geschichte der Wüstenerlebnisse Jesu als eine parabolische Zusammenfassung der Hauptversuchungen seines Berufslebens enthalten sollte, so knüpft die Versuchung nach Matth. und Mark. jedenfalls zunächst an die Himmelsstimme in der Taufe an, um aus

---

[1]) Vgl. den adverbialen Ausdruck *εἶναι ἴσα*.

[2]) Wie *μορφὴν δούλου λαβών* dem *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* entspricht, so entspricht *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* dem *εἶναι ἴσα θεῷ*.

[3]) „Auch für die Gemeinde besteht die Entäußerung nicht in einem einmaligen Entschluß, der eine Verwandlung ihres Wesens hervorriefe, sondern sie ergibt ein beharrliches Verhalten, das die Beziehungen zu den anderen beständig bestimmt. Der freie Verzicht hebt den Besitz nicht auf, „sondern ordnet seinen Gebrauch"." Schlatter, Theol. des N. T. II, p. 304.

der Gottessohnschaft Jesu sein Recht auf eine Ausnahmestellung in der Welt zu folgern. Und die Überwindung der Versuchung bestand eben in dem Verzicht Jesu auf jede selbstische oder ehrgeizige Benutzung seiner mit der Gottessohnschaft gegebenen Wundermacht, oder in dem Entschluß, seine Gottesmacht nicht in den eigenen Dienst, sondern in den Dienst der Menschen zu stellen. Jedenfalls hat Paulus mit seiner Beschreibung der *κένωσις* den Gesamtzug des in den Evangelien geschilderten Verhaltens Jesu getroffen: denn eben das ist für ihn charakteristisch, daß er persönlich ganz als ein unansehnlicher schwacher Mensch lebt, während er nur in seinem Beruf etwas von göttlicher Macht und Herrlichkeit spüren läßt.

Blicken wir auf die Fortsetzung der Philipperstelle, so kann das zweite Hauptwort *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* entweder eine neue Beschreibung derselben Tat, die erst mit *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* beschrieben war, oder, was wohl wahrscheinlicher ist, eine neue Etappe in dem vorhin bezeichneten Verhalten angeben. Selbst wenn man dann *ἐκένωσεν* auf die Menschwerdung beziehen zu müssen glaubt, wird man doch in *ἐταπείνωσεν* einen Hinweis auf das „sittliche Verhalten Christi als Mensch" zu sehen haben.[1]) Soll es indessen eine neue Stufe in der Erniedrigung des Menschen Jesus ausdrücken, dann wird es sich wohl auf den Leidensgang Jesu beziehen, indem es durch den Partizipialsatz *γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου* expliziert wird. Wohl reflektiert Paulus nicht ausdrücklich auf den Gegenstand des Gehorsams Jesu, aber nach dem Kontext, wie wir ihn oben erklärt haben, denkt er nicht sowohl an seinen Gehorsam gegen den Vater, als an seinen Gehorsam gegen die menschlichen Autoritäten; während das erste kein besonderes Verdienst wäre, bezeichnet das letztere eben das in diesem Fall besonders Vorbildliche am Verhalten Jesu, weil es eben den Menschen gegenüber besonders schwer ist, sich unterzuordnen, vgl. die häufigen Ermahnungen des Apostels zur gegenseitigen *ὑποταγή*.

Es liegt auf der Hand, wie sehr nun auch das Folgende *διὸ καὶ ὁ θεὸς ὑπερύψωσεν αὐτόν* zu seinem Recht kommt. Weil er sich selbst erniedrigte, hat ihn Gott überaus erhöht: auch darin tritt die Beziehung auf den Menschen Jesus zutage. Das sollen auch die Leser sich gesagt sein lassen: „Wer sich selbst erniedrigt, wird von Gott erhöht." — Hätte Jesus die Herrschaft als einen *ἁγπαγμός* betrachtet, so wäre er gewiß auch dann ein *κύριος* geworden, aber nicht ein *κύριος* „zur Ehre Gottes des Vaters". Nun aber, da er seine Herrschaft als einen Lohn seiner Demut aus der Hand Gottes empfangen hat, gereicht seine

---

[1]) So Lipsius z. St.

Herrschaft eben εἰς δόξαν θεοῦ πατρός (diese Verbindung bleibt immerhin die natürlichste). Auch darin liegt ein Fingerzeig für die Leser: erniedrigen sie sich selbst und überlassen die Erhöhung an Gott, so wird ihre Hoheit zur Ehre Gottes dienen.

So hat es sich gezeigt, daß erst, wenn wir die ganze Perikope von v. 6—11 auf den menschgewordenen Christus beziehen, sämtliche Züge ihre paränetische Spitze erhalten und nichts aus bloß dogmatischen Gründen hinzugefügt ist. Dann aber bleibt dieser Abschnitt ein eklatanter Beweis, daß Paulus eine lebendige Anschauung von dem Leben Jesu, resp. von der evangelischen Geschichte selbst gehabt und seinen Gemeinden mitgeteilt haben muß.

Von Phil 2, 6 ff. wenden wir uns sodann zu der bekannten Aussage 2 Kor 8, 9: „Ihr kennt ja die Gnade unseres Herrn Jesus, daß er um unsertwillen arm wurde (ἐπτώχευσεν), da er reich war (πλούσιος ὤν), damit Ihr durch seine Armut reich werden solltet.“ Dieser Hinweis auf das Armwerden Christi dient bekanntlich zur Motivierung der Hilfeleistung der Korinther für die Heiligen in Jerusalem. Dann ist es aber nicht wahrscheinlich, daß der Apostel ἐπτώχευσεν bloß uneigentlich gemeint hätte, indem es nur die Menschwerdung Christi als Entäußerung seiner in der Präexistenz besessenen himmlischen Herrlichkeit bezeichnen sollte. Man darf sich hierfür nicht auf den folgenden Finalsatz berufen, als ob der dort genannte Reichtum der Gläubigen nur von ihrer zukünftigen himmlischen Herrlichkeit verstanden werden könnte. Denn diese Erklärung ist ebenso problematisch wie die erstere von ἐπτώχευσεν; auch gesetzt, daß hier nur von einer zukünftigen Herrlichkeit die Rede wäre, so darf man nicht den Gedanken von dem Erben der Erde (Mt 5, 5) ausschließen. Andererseits spricht das τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ des Finalsatzes bestimmt gegen jenes Verständnis des ἐπτώχευσεν; denn nicht durch die Menschwerdung Christi als solche, bzw. durch seine bloße Entäußerung der himmlischen Herrlichkeit, sondern erst durch das ganze, geringe Menschenleben des Herrn wurde unser Heil („Reichtum“) herbeigeführt. Also wird in das ἐπτώχευσεν auch der Verzicht auf irdische Herrlichkeit [1]) eingeschlossen sein, ob auch der spezielle Umstand, daß Christus an irdischem Gut arm war, keine direkte Bedeutung für unser Heil hatte, wohl aber indirekt — als ein Ausdruck seiner ganzen irdischen Niedrigkeit — auch als ein Mittel zu unserem Heil genannt werden konnte. Und wäre Jesus Christus nicht in der Tat arm gewesen, und hätten ihn die Korinther nicht als solchen gekannt, so würde Paulus kaum

[1]) Welche er als der Herr, dessen die Erde und ihre Fülle ist, hätte besessen (bzw. gebrauchen) können, vgl. 1 Kor 10, 26.

diesen Ausdruck (ἐπτώχευσεν) gewählt haben oder dabei auf das Verständnis der Leser rechnen können.[1])

So verrät Paulus auch hier eine bestimmte „Grundanschauung von dem Leben Jesu", die in Herrenworten wie Mt 8, 20; Lk 9, 58 ihre Beleuchtung findet, und „die kurze Aussage macht darauf aufmerksam, daß Paulus in seinen Briefen nicht nur selbst die Bekanntschaft mit der evangelischen Überlieferung gelegentlich verrät, sondern daß er dieselbe als geistigen Besitz seiner Gemeinde voraussetzt".

Zu den geschichtlichen Daten der Passion Jesu leitet die Aussage Röm 15, 3 über: „Denn auch Christus lebte nicht für sein Gefallen, sondern wie geschrieben steht: Die Schmähungen derer, die dich beschimpf(t)en, fielen auf mich." Wenn der Apostel eben diese Schriftstelle zitiert, um zu beweisen, daß Christus nicht sich selbst zum Gefallen lebte, dann ist es gewiß nicht bloß, weil die Stelle den allgemeinen Gedanken enthält, daß er um anderer, bzw. um Gottes willen Ungefälligkeiten auf sich nahm, sondern weil eben die Schmähungen, die Christus über sich ergehen ließ, einen Typus der Schmähungen bilden, die der wegen seines schwachen Bruders verzichtleistende Christ von seiten seiner Mitmenschen auf sich nehmen muß, obwohl er selbst stark ist.[2]) M. a. W. Paulus denkt tatsächlich an die konkreten Schmähungen, die Jesus in seiner Passion erdulden mußte, weil er nicht für sein, sondern für Gottes (und der Brüder) Gefallen lebte, und das Zitat ist also kein Beweis davon, „wie Paulus zur Zeichnung des Bildes Christi nach der Weissagung greifen muß, weil ihm dasselbe nicht in lebendiger Anschaulichkeit vorschwebt" (B. Weiß),[3]) sondern es beweist nur, daß er seiner lebendigen Anschauung einen alttestamentlichen, prophetischen Ausdruck verlieh.

Und wenn der Apostel so häufig in seinen eigenen Berufsleiden ein Nacherleben oder eine Gemeinschaft der Leiden Jesu Christi findet, setzt er nicht auch dann eine deutliche Vorstellung der Leiden desselben voraus? So wenn er etwa Gal 6, 17 von dem Tragen der Malzeichen (τὰ στίγματα) Jesu an seinem Leib spricht, vgl. προσηλώσας Kol 2, 14.

[1]) Faßt man ἐπτώχευσεν nicht inchoativ, sondern historisch, so wird der Sinn sein, daß Christus zu gleicher Zeit sowohl reich als arm war, reich, insofern er das Eigentumsrecht zu allen irdischen Gütern besaß, arm, indem er um unsretwillen auf den Gebrauch dieses Rechts verzichtete, vgl. Phil 2, 6f.

[2]) Wie würde übrigens der Apostel überhaupt auf den Gedanken gekommen sein, daß die in ψ 69, 10 redende Person Christus sei, wenn er nicht solche Daten aus der Geschichte desselben gekannt hätte?

[3]) Meyers Kommentar, p. 570 Anm. H. Holtzmann dagegen findet Röm 15, 2f. „immer als bezeichnendste für einen ganz frischen und lebensmäßigen Eindruck, den P. von Jesu geistiger Physiognomie gewonnen hatte" (Prot. Monatshefte 1900 p. 464f.).

Und wenn er 2 Kor 11, 23 beweisen will, daß er in höherem Maße als die Judaisten ein Diener Christi zu heißen verdient, indem er auf seine Nachfolge Christi im Leiden und Trübsal hinweist, setzen dann nicht etwa Ausdrücke wie diese: „mit zahlreicheren Beschwerden, zahlreicheren Gefangenschaften, mit Schlägen darüber hinaus“, voraus, daß die korinthische Gemeinde eine detaillierte Schilderung von der Leidensgeschichte des Herrn erhalten hat?

Andererseits kennt der Apostel auch im Leben Jesu eine Offenbarung der *Kraft und der Herrlichkeit*, die zwar erst mit der Auferstehung zum völligen Durchbruch kam, aber doch bereits in den Tagen seines Fleisches sichtbar wurde. 2 Kor 13, 4 scheint zwar die Schwachheit und die Kraft auf die Periode des Erdenlebens und die Periode der Erhöhung verteilt zu sein. Aber lesen wir weiter, so ergibt sich doch etwas anderes. Denn wie bei dem Apostel, der das Organ Christi sein will, die Schwachheit und die Kraft schon hienieden miteinander abwechseln, so wird das ebenfalls mit dem Herrn der Fall sein: „Denn auch wir sind wohl schwach in ihm, aber wir werden leben mit ihm aus Gottes Kraft *gegen* euch!“ Die Verteilung bezieht sich hier nicht auf zwei Lebensperioden, sondern auf zwei Verhältnisse. Das gleiche ergibt sich aber auch aus 2 Kor 4, 10 f.: „. . . damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleisch geoffenbart werde. So wirkt sich also der Tod aus an uns, aber das Leben an euch.“ Wenn das „*Leben*“ Jesu nicht erst an unserem Auferstehungsleib sich auswirken wird, sondern bereits an unserem sterblichen Leibe offenbar werden soll, so muß auch das „Leben“ Jesu schon an seinem eigenen Fleisch offenbar geworden sein, nur daß dieses Leben, d. h. seine Lebenskraft, sich an den (anderen) Menschen wirksam erwies, während die Schwachheit, bzw. das Sterben sich an ihm selbst auswirkte. Diese Verteilung entspricht aber gerade dem Bild, das die Evangelien von dem Wundertun Jesu entwerfen: für sich selbst tat er keine Wunder, sondern er war durchaus dem allgemeinen Gesetz der menschlichen Schwachheit unterworfen, und nur zum Besten der anderen Menschen tat er alle seine Wunder.

Daß übrigens der „Geist der Heiligkeit“, der ihm nach Röm 1, 4 einwohnte, auch ein Geist der *Kraft* war, wird auch durch die oben erwähnte Wahrnehmung, daß nämlich die Apostel Christi als solche Wunderkräfte erhalten haben, bestätigt.

Der Charakter Jesu.

Indem wir aber „den Geist der Heiligkeit“ nennen, werden wir zu denjenigen Aussagen des Apostels hinübergeführt, worin er die *Sündlosigkeit*, bzw. sittliche Vollkommenheit des Lebens Jesu voraussetzt. Wenn Paulus an die Römer von dem Geist der Heiligkeit, der in Christo war (1, 4), von seiner Rechttat (5, 18) und seinem Gehorsam (5, 19)

schreibt, setzt er offenbar voraus, daß sie durch die Missionspredigt und Anfangslehre einen konkreten Eindruck von der Bewährung dieser Heiligkeit und diesem Gehorsam im Leben sowie im Sterben Jesu erhalten haben, und das setzt wiederum voraus, daß er seinen eigenen Gemeinden einen solchen Eindruck zu vermitteln gesucht hat. Daß sie nach Paulus alle ihre Gewißheit von der Sündlosigkeit Jesu nur aus seiner Auferstehung ableiten sollten, ist an sich sehr unwahrscheinlich, wie es auch nicht aus Röm 1, 4 entnommen werden kann. Den Beweis für die Auferstehung Christi hat er freilich zunächst mit historischen Mitteln geführt (1 Kor 15, 3 ff.); allein neben dem historischen Zeugnis hat er doch nicht weniger den Beweis des Geistes und der Kraft geliefert (1 Kor 2, 4), und dieser Geist bewährte sich eben auch als der Heiligkeitsgeist, der von Christus an uns überging und also zuerst in Christus war. Auch ist es unerlaubt, den Gehorsam Christi Röm 5, 19 auf seinen Todesgehorsam [1]) einzuschränken. „Wenn die Parallele zwischen dem ersten Adam und dem zweiten (Röm 5, 12 ff.) nicht bloße Spiegelfechterei sein soll, so hat Paulus dem Menschen Jesus geradeso Zeit und Gelegenheit zuerkannt, sich frei für Gut oder Böse, für „Fallen oder Gerechtsein" zu entscheiden, wie Adam sie gehabt hat: in dem Rahmen von Röm 5, 15. 18. 19 läßt er Platz frei für den gesamten Inhalt der Evangeliengeschichte". [2]) Daß Paulus nicht bloß auf den Todesgehorsam, sondern auch auf den Lebensgehorsam Jesu reflektiert hat, geht übrigens auch deutlich aus Phil 2, 8 („gehorsam bis zum Tode") sowie aus Gal 4, 4 („unter das Gesetz getan") hervor. Wenn er dann 2 Kor 5, 21 Christus als den, der von keiner Sünde wußte, bezeichnet, so wird das weder für Paulus selbst noch für die Gemeinde ein bloßes Postulat der Dogmatik, sondern eine geschichtlich begründete Anschauung gewesen sein.

Das wird nun noch einleuchtender werden, wenn wir auf die positiven Eigenschaften, die von Paulus als selbstverständliche Züge des Christusbildes behandelt werden, acht geben. Abgesehen von der allgemeinen Eigenschaft der Heiligkeit werden ihm ja eine Reihe von Eigenschaften beigelegt, die nicht einfach aus dem jüdischen Messiasideal oder aus der jüdischen Tugendlehre [3]) abgeleitet sind, sondern nur aus der geschichtlichen Wirklichkeit Christi erklärt werden können. Wenn Paulus nach pharisäisch-jüdischem Maßstab gemessen sittlich untadelhaft erschien (Phil 3, 6: *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος*

---

[1]) Bzw. auf die Menschwerdung und den Tod (Wrede, Paulus, Relig.gesch. Volksbücher I, 5/6 p. 55 u. 109).

[2]) Jülicher, Paulus und Jesus (Relig.gesch. Volksbücher I, 14) p. 31.

[3]) Übrigens liegt es der jüdischen Messianologie fern, Messias gerade als sittliches Ideal in Anspruch zu nehmen, vgl. Weber, Jüd. Theol.[2] § 79.

ἄμεμπτος), während er nach seinem christlichen Gewissen ebenso wie die Heiden ein großer Sünder gewesen ist (Eph 2, 3 vgl. Gal 2, 17), ja noch als Christ seine Unvollkommenheit bekennt (Phil 3, 9—14), dann geht daraus deutlich hervor, wie er mit seiner Bekehrung nicht nur eine neue religiöse Anschauung, sondern auch ein neues sittliches Ideal gewonnen hat, und dieses sittliche Ideal war eben an der Person Jesu Christi orientiert, vgl. Phil. 3, 9 ff.; 2, 6 ff. Christus ist das sittliche Vorbild des Apostels (1 Kor 11, 1), und die Nachfolge (Nachahmung) Christi ist auch der Ruhm seiner Gemeinden (1 Th 1, 6). Christus ist der Typus des nach Gott geschaffenen neuen Menschen (Kol 3, 10; Eph 4, 24), und die sittlichen Mahnungen des Apostels können ebenso in der Forderung: „Christum anziehen!" (Röm 13, 14, vgl. Kol 3, 11) wie in der Forderung „den neuen Menschen anziehen!" zusammengefaßt werden.

Es besteht auch offenbar eine Kongruenz zwischen denjenigen christlichen Tugenden, die der Apostel besonders preist, und den Eigenschaften, die er Christo vornehmlich beilegt. So vor allem, wenn es sich um die große Kardinaltugend der Liebe handelt, welche das Band der Vollkommenheit (Kol 3, 14) genannt oder als die Quelle aller anderen Tugenden gepriesen wird (1 Kor 13, 4—7), daher auch als die ἀνακεφαλαίωσις des Gesetzes Röm 13, 9 bezeichnet wird. Eben diese speziellen Tugenden beweisen aber am besten, daß die paulinische Idee von der Liebe Christi nicht bloß auf einer dogmatischen Anschauung von dem durch Menschwerdung und Tod erwiesenen Wohlwollen Christi, sondern auf einer konkret geschichtlichen Anschauung des auf Erden wirkenden und leidenden Herrn Jesu beruht. Das wird nun besonders deutlich, wenn wir auf die einzelnen Aussagen des Apostels wie etwa Phil. 2, 6 ff. (vgl. die obige Auslegung); 1 Kor 10, 33; 11, 1; Röm 15, 3. 7 und namentlich 2 Kor 10, 1 achten.

An der letzten Stelle heißt es: „Persönlich aber ermahne ich, Paulus, euch bei der Sanftmut und Milde Christi [1]), der ich zwar ins Gesicht bei euch demütig bin, aus der Ferne aber voll Mut gegen euch." Die beiden Eigenschaften Christi, die hier genannt werden, seine πραΰτης und ἐπιείκεια gehören offenbar zu dem der Gemeinde vertrauten Bild desselben; denn ohne daß Paulus im voraus davon geredet hat, appelliert er an dieselben als an bekannte Größen. Woher aber kennt nun die korinthische Gemeinde die Sanftmut und Milde Christi? Selbstverständlich aus der mündlichen Lehre des Apostels, aber doch wohl nicht aus bloßen Versicherungen desselben, sondern — wenn der Hinweis darauf den rechten Eindruck machen sollte — aus einer Beschreibung des Lebens Jesu. Mag es auch sein, daß „Paulus den historischen Christus

2 Kor 10, 1.

[1]) Bemerke die Verbindung von πραΰτης und ἐπιείκεια unter Einem Artikel.

nicht von dem erhöhten trennt, wenn er auf ihn in religiösem oder sittlichem Interesse sich beruft", so bezieht er sich hier doch offenbar auf die im Erdenleben des Herrn offenbar gewordene Sanftmut und Milde desselben. Denn diese Eigenschaften sind doch zu speziell und konkret gedacht, um einfach aus der Erfahrung des erhöhten Herrn entnommen zu sein.[1]) Und weder gehörten sie zum traditionell-jüdischen Messiasbild, noch konnte der Apostel sie einfach aus der Idee der Menschwerdung und Selbsthingabe des Messias ableiten; denn damit haben die Eigenschaften der Sanftmut und Milde nichts Direktes zu tun. Dieselben werden vielmehr dem Herrn als Lehrmeister beigelegt, es handelt sich ja im Zusammenhang unserer Stelle vornehmlich um das pädagogische Verfahren des Apostels,[2]) und wie nahe lag es dann, eben auf das Verhalten Christo gegen seine Jünger zu verweisen, wie er es selbst nach Mt 11, 29 mit den Worten *πραΰς εἰμι καὶ ταπεινός* usw. geschildert hat.[3]) Auch das letzte Wort scheint noch bei Paulus nachzuklingen, wenn er die Charakteristik der Gegner, wonach er unter den Korinthern *ταπεινός* und nur abwesend *θαρρῶν* sei, annimmt und nunmehr bittet, auch hinfort bei seiner Anwesenheit die gleiche Eigenschaft und nicht das *θαρρῆσαι* zeigen zu dürfen.

So viel über den von Paulus vorausgesetzten Charakter Jesu.

3. Vorausgesetzte Begriffe der Lehre Jesu.

Haben wir bisher die von den paulinischen Briefen vorausgesetzten Vorstellungen der Leser von den Tatsachen und dem sittlichen Charakter des Lebens Jesu erörtert, so gehen wir nunmehr dazu über, die von denselben vorausgesetzten lehrhaften Begriffe daraufhin zu prüfen, inwiefern sie die Bekanntschaft der Leser mit der evangelischen Überlieferung von der Lehre Jesu verraten. Einen Übergang von der Geschichte Jesu zu seiner Lehre bildet der Begriff des Apostolats bzw. der Apostel. Daran reiht sich nun natürlich der Begriff des Evangeliums (Christi), sowie die Begriffe „Reich Gottes", „Buße", „Glaube" und andere verwandte Begriffe.

[1]) Etwas anders steht es mit der Langmut Christi 1 Tim 1, 16, da Paulus dieselbe direkt erfahren hatte.

[2]) Nicht ermahnt er ja die Korinther, selbst Sanftmut und Langmut zu üben, sondern gehorsam zu sein (v. 6), damit er als ihr Lehrer sanft, milde und demütig erscheinen dürfe (vgl. Schmiedel z. St.).

[3]) Auch Schmiedel, der sonst (zu 2 Kor. 8, 9) die Bemerkung macht: „Aus Jesu Leben kam für P. einzig Tod und Auferstehung in Betracht, . . ." muß zugeben: „Vielleicht denkt P. hier einmal an Jesu Wandel auf Erden (Mt 11, 29), was gegenüber den Judaisten sehr wirksam wäre" (Hand-Comm. z. St. p. 270).

Das Apostolat.

Daß Paulus seinen Gemeinden von dem Apostolat einen Begriff gegeben hat, geht hinlänglich aus 1 Kor 15, 5—7 hervor. Denn nach v. 5 hat Paulus bereits in seiner Anfangsüberlieferung von „den Zwölf" geredet, und wahrscheinlich gehört auch das Folgende (v. 6—9), wo er von der Offenbarung des Auferstandenen vor sämtlichen Aposteln spricht, zu der gleichen Überlieferung.[1] Sehr bezeichnend ist es dabei, daß er von allen Aposteln als von einer abgeschlossenen Gruppe, zu der er selber eigentlich nicht gehört, redet. Das ist gewiß ein Sprachgebrauch, der nicht von Paulus selbst herrührt, sondern von ihm vorgefunden und herübergenommen ist. Anderswo pflegt er sich selbst in die Zahl der Apostel miteinzubefassen (vgl. 15; 9 und 9, 1—6; die Briefüberschriften) und bezeichnet daher die Urapostel als „diejenigen, die vor ihm Apostel waren" (Gal 1, 17). Inwieweit „die Apostel alle" 1 Kor 15, 7 mit den „Zwölf" 15, 5 ganz zusammenfallen, oder ob nicht vielmehr etwa auch Jakobus darin mitgezählt ist (vgl. v. 7 mit Gal 1, 19), lassen wir auf sich beruhen. Jedenfalls setzt Paulus voraus, daß die Leser nicht nur den Begriff „Apostel" kennen, sondern auch seine Beziehungen zu dem Begriff *οἱ δώδεκα*, und überhaupt, daß sie eine Vorstellung von ihrem Verhältnis zu dem Herrn haben. Wie charakteristisch ist nicht auch die einfache Nennung des Kephas (15, 5) und des Jakobus (15, 7) ohne jede nähere Angabe ihrer Beziehungen zu Jesus. Wie konnte er schon bei seiner Grundlegung der Gemeinde (15, 3) Kephas so für sich — außerhalb der Zwölf — genannt haben (vgl. auch 9, 5), ohne gleichzeitig das Mißverständnis vorzubeugen, als ob er nicht zu den Zwölf gehört hätte? Er muß Näheres über Petrus und die Zwölf als in 1 Kor 15, 5 und 9, 5 erzählt haben. Auch im Galaterbrief wird vorausgesetzt, daß die Leser die Sonderstellung des Petrus kennen (vgl. 1, 18: *Κηφᾶν* ohne Näherbestimmung; 2, 7), ohne weiteres kann Paulus auch an die Stelle des Namens Kephas *Πέτρος* setzen (2, 7 f.; vgl. 2, 9). Bezeichnend ist es auch, wie er Gal 2, 9 Johannes ohne nähere Bestimmung nennt: er muß offenbar — wie Jakobus und Kephas samt Barnabas — den Lesern bekannt gewesen sein. 1 Kor 9, 5 führt Paulus auf einmal „die Brüder des Herrn" ein, wie er auch Gal 1, 19 von Jakobus als dem Bruder des Herrn spricht. Wie kannten die Korinther und die Galater dieselben, wenn Paulus nicht in seiner mündlichen Lehre nähere Auskunft über sie gegeben hätte? Muß er nicht mündlich die Gleichung Jakobus

[1] Denn jedenfalls hat P. den Gemeinden von seinem eigenen Erlebnis v. 8 f. erzählt, vgl. Gal 1, 12 ff., und dann gehört wohl auch die Bemerkung v. 6 f. zu der ursprünglichen Überlieferung des Paulus.

1 Kor 15, 7 = einen der Brüder des Herrn 9, 5 (vgl. Gal 1, 19) in Korinth vollzogen haben? Aber warum charakterisierte er Gal 1, 19 Jakobus nicht bloß als einen Bruder des Herrn, sondern als den Bruder (τὸν ἀδελφὸν) desselben, wenn der Herr mehrere Brüder hatte? Das erklärt sich doch wohl nur unter der Voraussetzung, daß die Leser auch von einem anderen Jakobus wußten, der zwar Apostel war, aber nicht Bruder des Herrn: „den Jakobus, der Bruder des Herrn war, sah ich freilich . . .“ Die Annahme, daß die korinthische und die galatischen Gemeinden erst durch die judaistischen Missionare in diese Personalkenntnis eingeführt wären, verbietet sich durch 1 Kor 15, 3 ff., wonach Paulus bereits in der grundlegenden Verkündigung von den Zwölf und den Aposteln usw. geredet hat.[1])

Daß überhaupt ein Kapitel vom Apostolat zu der ständigen Überlieferung des Paulus gehörte, geht nicht nur aus den beiden angeführten Briefen, sondern schon aus dem 1. Thessalonicherbrief hervor. Wenn Paulus nämlich darin rückschauend sein selbstloses Auftreten in Thessalonich schildert, stellt er dasselbe in Gegensatz zu dem Anspruch, den er (und seine Mitarbeiter?) als Apostel Christi darauf machen konnten, „in Ansehen (ἐν βάρει) zu sein“. Das bezieht sich offenbar mit auf das 1 Kor 9, 3 ff. beschriebene Recht auf Unterhalt von seiten der Gemeinde, vgl. auch 2 Th 3, 9. Das Recht, ἡ ἐξουσία, der Apostel gehörte mit zu dem Kapitel vom Apostolat — aber darin war auch die Rede von ihren Pflichten (1 Kor 9, 16 f.), von ihrer Qualifikation (vgl. 1 Kor 9, 1; 15, 8 f.; Gal 1, 1. 12 ff.) wie von ihrer Legitimation (Zeichen 2 Kor 12, 12). — Auch die Namen der von Jesus persönlich erwählten (zwölf) Apostel scheinen zu diesem Kapitel gehört zu haben — jedenfalls fanden wir Gal 1 u. 2 die Hauptnamen. — Das entspricht nun alles eben der evangelischen Überlieferung, indem die (synoptischen) Evangelien Apostelverzeichnisse und Instruktionsreden für die Apostel enthalten.

Das Evangelium.

Gehen wir sodann von den Aposteln zu ihrer Botschaft über, so setzt Paulus voraus, daß die Gemeinden sowohl den Ausdruck εὐαγγέλιον

[1]) Welchen Einblick in die nahen Beziehungen des Paulus zur Urgemeinde gibt übrigens die Notiz 1 Kor 15, 6 von den mehr wie 500 Brüdern, „von welchen die meisten noch leben“. Hat P. sich so sehr für die Zeugen der Auferstehung Jesu interessiert, daß er sich von ihrem Leben und Sterben unterrichtet hielt, wie kann man dann überhaupt sein Interesse für die evangelische Geschichte in Zweifel ziehen oder darauf verfallen, daß er erst den nach ihm kommenden Missionaren überlassen hätte, den Gemeinden von den Aposteln und den Brüdern des Herrn zu erzählen?

als seinen Sinn kennen. Namentlich setzt er voraus, daß sie wissen, wie das Evangelium göttlichen Ursprungs (das Evangelium Gottes Röm 1, 1 u. m. St.) ist, aber zuerst von Jesus Christus verkündigt (*τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ μαρτύριον Χριστοῦ*) und von ihm den Aposteln zur weiteren Verkündigung in der Welt übergeben worden ist (das Evangelium Christi).[1] Das letzte geht ja klar aus 1 Kor 9, 14 hervor; denn hat der Herr verordnet, daß diejenigen, die das Evangelium verkünden, vom Evangelium leben sollen, so hat er selbstverständlich zunächst verordnet, daß sie es verkünden sollen.

Das Reich Gottes.

Als Gegenstand der Verkündigung des Evangeliums erscheint in den paulinischen Briefen nicht sowohl „das Reich Gottes" (vgl. die synopt. Evangelien) als die „Person Jesu Christi" (vgl. oben p. 47). Aber immerhin spielt doch auch in diesen Schriften der Begriff *βασιλεία τοῦ θεοῦ* eine nicht zu unterschätzende Rolle. Zwar sind die Stellen, an denen Paulus vom Reiche Gottes[2] oder vom Reiche Christi[3] spricht, bald gezählt. Aber die unvermittelte Weise, in welcher der Begriff etwa 1 Kor 4, 20 und Röm 14, 17 eingeführt wird, zeigt nicht nur, daß die Leser denselben kannten, sondern weist wohl auch darauf hin, daß der Reichsgedanke in der mündlichen Lehre des Apostels eine größere Rolle als in seinen Briefen gespielt hat. Lehrreich dafür ist ein Blick auf den Zusammenhang von 1 Kor 4, 20 mit 4, 8 ff. Erst von 4, 8 aus wird es recht begreiflich, wie Paulus 4, 20 plötzlich auf den Gedanken des Reiches verfällt. In 4, 8 hatte er darüber ironisiert, daß die Leser bereits Könige geworden seien (*χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε κτλ*). Wenn das Bild von der Königsherrschaft nicht rein zufällig sein soll, so beruht das Gebärden der Korinther offenbar auf einem Mißverständnis des Gedankens von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, an der die Jünger des Herrn Teil haben sollten (vgl. Lk 6, 20; Mt 5, 3 u. m. St.). Die Schilderung des Selbstgefühls der Leser wie der Leiden der Apostel erinnert überhaupt an den Eingang der Bergpredigt nach Luk 6, 20—26.[4] — Demgegenüber weist Paulus auf die Wahrheit hin, daß die Herrschaft Gottes nicht in Wort, sondern in Kraft besteht (4, 20); das königliche Bewußtsein der Leser sei nur Aufblähung und bestehe nur in Wort, während es auf die Kraft (bzw. die Tat) ankomme, und selbst abgesehen davon ist die Zeit der Herrschaft noch nicht gekommen: das müssen die

---

[1]) Vgl. die Erörterung oben p. 58 f.

[2]) 1 Th 2, 12; 2 Th 1, 5; Gal 5, 21; 1 Kor 4, 20; 6, 9. 10; Röm 14, 17; Kol. 4, 11.

[3]) 1 Kor 15, 24; Kol 1, 13; Eph 5, 5 (Gottes und Christi); 2 Tim 4, 1. 18.

[4]) Vgl. den Nachweis bei Feine, Jesus Christus und Paulus, p. 250.

Apostel erfahren, welche vielmehr gedrückt und verfolgt sind (4, 9—13). Hier liegt also sogar die doppelte Betrachtung des Reiches, die wir in der Predigt Jesu fanden, vor: einerseits ist es gegenwärtig und innerlich — andererseits ist es zukünftig und äußerlich herrlich. — Auch aus den Stellen, wo Paulus an seine Lasterkataloge erinnert, indem er Sünden aufzählt, die vom Erbe des Reiches Gottes ausschließen (1 Kor 6, 9. 10; Gal 5, 21, vgl. Eph 5, 5), leuchtet es hervor, daß die grundlegende Verkündigung des Apostels den Reichsgedanken reichlicher verwertet hat, als es die Briefe tun. Sowohl der mit seiner Rechtfertigungslehre unausgeglichene Gedanke von der Vergeltung nach den Werken als auch der Ausdruck *βασιλείαν θεοῦ κληρονομεῖν* mutet mehr synoptisch als paulinisch an.[1]) Zwar der Begriff *βασιλεία θεοῦ* an sich könnte Paulus auch aus der jüdischen Theologie herübergenommen haben und brauchte nicht von der evangelischen Überlieferung abhängig zu sein. Allein sein Verständnis desselben, namentlich seine Vereinigung von der gegenwärtig-innerlichen und der eschatologisch-äußerlichen Bedeutung des Begriffs (vgl. oben) weist doch deutlich eben auf den Geist Jesu, bzw. auf die evangelische Überlieferung zurück.

„Die Fülle der Zeit.“ Nach Markus war die anfängliche Reichspredigt Jesu mit einem Hinweis auf die Erfüllung der Zeit verknüpft (*πεπλήρωται ὁ καιρός*). Nun hat Paulus zur Bezeichnung der Erscheinungszeit Christi einen ähnlichen Begriff verwendet: „die Fülle der Zeit(en)“, Gal 4, 4; Eph 1, 10. Sollte hier nicht eine Abhängigkeit des Paulus von dem Herrnwort vorliegen? Zwar ist die Formulierung, welche hier Mark. der Anfangspredigt Jesu gegeben hat, insofern kritisch verdächtig, als der ganze Satz von der Terminologie der Gemeinde beeinflußt zu sein scheint und weder Matth. noch Luk. denselben Ausdruck hat. Aber liegt nicht ein gleicher Gedanke auch anderen synoptischen Herrnworten zugrunde? vgl. etwa Mt 11, 13; Lk 16, 16; 4, 19—21; Mt 17, 11 f. und Parall.

Die Buße.

Zu der Ankündigung des Reiches Gottes gesellte sich (nach den Evangelien) eine Ermahnung zum Bußetun.[2]) Aber wie der Reichsbegriff tritt auch der Begriff *μετάνοια* und *μετανοεῖν* — vgl. auch *ἐπιστρέφειν* — in den paulinischen Briefen sehr zurück. Das ist indessen sehr begreiflich; denn die entscheidende Sinnesänderung lag ja hinter

[1]) Vgl. Harnack, Kirchenverfassung und Kirchenrecht, p. 231: „Den öfters gebrauchten Ausdruck *κληρονομεῖν τήν βασιλείαν* hat er aus urchristlicher Überlieferung (s. Mt 25, 34)“.

[2]) Vgl. außer der Anfangspredigt des Johannes und Jesus namentlich auch Lk 24, 47.

und nicht vor diesen Briefen. Daß aber der Bußgedanke in der Missionspredigt des Paulus eine viel größere Rolle gespielt hat, darf man nicht nur aus der Apostelgeschichte (vgl. 17, 30; 20, 21; 26, 18. 20), sondern auch aus einer Stelle wie Röm. 2, 4. 5 (vgl. 1 Th 1, 9; 2 Kor 3, 16) schließen. Die Leser der paulinischen Briefe haben jedoch den Begriff *μετάνοια* auch in der Anwendung auf die schon bekehrten Christen gekannt, und Paulus ist insofern in voller Übereinstimmung mit der Predigt Jesu, vgl. 2 Kor 7, 9. 10; 12, 21; 2 Tim 2, 25 mit Lk 17, 3. 4. — Der Gedanke, daß auch die „gerechten" Juden einer Sinnesänderung brauchen (Röm 2, 4), bzw. einer Umkehr zu Gott (Act 20, 21) oder zu dem Herrn (2 Kor 3, 16), ist sachlich zwar der Ertrag des eigenen religiösen Erlebnisses Pauli.[1]) Aber je weniger der betreffende Ausdruck dafür der eigentlichen Lehrsprache des Apostels gehört, um so näher liegt es, hier einen bewußten Anschluß seiner Predigt an die Begriffe der evangelischen Überlieferung anzunehmen.

Der Glaube.

Den Korrelatbegriff zu der *μετάνοια* bildet nun die *πίστις* (vgl. Act 20, 21 u. m. St.; Mk 1, 15). Dieser Begriff ist ja für die Theologie des Paulus besonders charakteristisch. Aber der Gegenstand oder der Inhalt des Glaubens wird meistens nicht genannt, sondern einfach nur vorausgesetzt: es handelt sich um Glauben an Christus [2]) bzw. an Gott als den, der Jesus von den Toten auferweckt hat.[3]) Es ließe sich nun eben bei diesem Begriff am ehesten denken, daß der Apostel ihn selber in seiner spezifischen Bedeutung geprägt hätte; denn in den synoptischen Evangelien, bzw. in dem Selbstzeugnis Jesu ist er nur ausnahmsweise [4]) als Glaube an Jesus Christus gefaßt. Allein auch hier wird Paulus auf Tradition gefußt haben. Denn auch bei den von ihm selbst nicht unterrichteten Römern setzt Paulus in der Tat den gleichen Glaubensbegriff als bei seinen eigenen Gemeinden voraus, und nicht über das Wesen oder den Sinn des Glaubens, sondern nur über seine Wirkung oder Heilsbedeutung setzt er sich mit ihnen auseinander. Kap. 10 beweist, daß der Inhalt des Glaubens über jeden Streit erhaben ist. Deshalb kann er auch an die Galater schreiben, daß die Gemeinden Judäas Gott lobten,

---

[1]) Vgl. die Selbstbeurteilung Phil. 3, 6. Was sich schon im Judentum von Bußgedanken findet, bezieht sich doch nicht auf alle Menschen insgesamt, oder insofern auch von einer Buße der Frommen die Rede ist, handelt es sich nur um Bekehrung in einem bestimmten, jeweilig einzelnen Fall, vgl. Bousset, Relig. d. Judentums² p. 446 u. 449.

[2]) Vgl. Gal 2, 16; Kol 2, 5; Act 20, 21; 24, 24; 26, 18 usw.

[3]) Vgl. Röm 4, 24; 10, 9. [4]) Vgl. Mt 18, 6; Mk 9, 42 (?).

weil Paulus nunmehr „den Glauben, den er einst verfolgte, selbst verkündete“ (Gal 1, 23 f.). „Der Glaube“ sollte für die Römer den Maßstab der Prophetie bilden (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως),[1] also muß er in Rom denselben Inhalt wie in den paulinischen Gemeinden gehabt haben. Nach der Erinnerung 1 Kor 15, 1 ff. an das von ihm verkündete Evangelium schreibt P. bezüglich der Hauptdaten desselben v. 11, daß er und die Urapostel das gleiche verkünden, wie die Korinther es auch geglaubt haben.

An solchen Stellen ist also ἡ πίστις zweifellos in objektivem Sinne = „fides quae“ gemeint. Das gleiche gilt indessen wahrscheinlich auch von einer Reihe anderer Stellen, wie Kol 2, 7: βεβαιούμενοι τῇ πίστει, καθὼς ἐδιδάχθητε — vgl. den folgenden Gegensatz der Philosophie und des Betrugs „nach der Überlieferung der Menschen“ — und Gal 3, 23: „Bevor aber der Glaube kam, waren wir verwahrt unter dem Gesetz.“ Denn nicht von der „fides qua“, sondern nur von der „fides quae creditur“, nicht von dem Vertrauen, sondern nur von dem inhaltlich bestimmten Glauben, konnte der Apostel sagen, daß er (in der Geschichte) kam oder offenbart wurde (3, 23 f.).[2] Zwar ist der Glaube, von dem die Rede ist, in v. 22 als πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bestimmt worden, und indem man nun diesen Ausdruck = Glauben an, d. h. Vertrauen auf Jesus Christus nimmt, meint man, daraus auch den subjektiven Sinn des folgenden ἡ πίστις folgern zu dürfen und zu müssen. Aber es fragt sich doch sehr, ob die herrschende Auffassung von dem Genetiv Ἰησοῦ Χριστοῦ als Objekt zu πίστις wirklich haltbar sei. Zunächst muß es wohl zugestanden werden, daß die subjektive Bedeutung des Genetivs in diesem Fall die nächstliegende wäre;[3] nur wenn der Zusammenhang das Entgegengesetzte bewiese, wäre die objektive anzunehmen. Denn für den Gedanken: Glaube an (Jesus) Christus steht ja dem Apostel der präpositionelle Ausdruck: πίστις εἰς[4] oder πρὸς Χριστόν[5] (auch ἐν Χριστῷ)[6] zur Verfügung. Blicken wir dann auf die Kontexte, so wird

---

[1] Röm 12, 6. Daß „die Analogie des Glaubens“ hier in der Tat von einem bestimmten Inhalt gemeint ist, ist sowohl an sich wahrscheinlich, als es durch den Vergleich mit Apok 19, 10: „das Zeugnis Jesu (= der Glaube Jesu 14, 2 vgl. 2, 13) ist der Geist der Prophetie“, bestätigt wird.

[2] Es hat wahrhaftig nicht vielen Sinn, von dem Kommen oder Offenbartwerden eines Vertrauens zu reden, wenn man nicht unter der Hand den Gedanken: „die Lehre oder die Forderung vom Vertrauen“ unterscheidet.

[3] Gleichwie ἔργα νόμου Werke, welche dem Gesetz gehören, bzw. entstammen, bedeutet, so wird auch in dem Parallelglied πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ Glauben, der irgendwie Christus gehört, bzw. entstammt, bedeuten.

[4] Vgl. die Beispiele oben. [5] Philem 5, vgl. 1 Th 1, 8.

[6] Eph 1, 15, vgl. Gal 3, 26; 1 Tim 3, 13; 2 Tim 3, 15.

man keineswegs behaupten können, daß sie uns zu der objektiven Fassung des Genetivs nötigen. Gal 3, 22 ist gerade das Umgekehrte der Fall. Die Subjektivität des Glaubens ist ja genügend durch τοῖς πιστεύουσιν zur Geltung gebracht, und erst durch die entgegengesetzte Auffassung von πίστ. Ἰησοῦ Χριστοῦ entgehen wir der sonst unumgänglichen Tautologie der beiden Bestimmungen. Das gleiche gilt von Röm 3, 22: „Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben Jesu Christi (διὰ πίστεως Ἰ. Χρ.οῦ) für alle, die da glauben." [1]) Auch von dem Ausdruck Röm 3, 26: „rechtfertigend denjenigen, der ἐκ πίστεως Ἰησοῦ ist", muß man sagen, daß der Gedanke „vom Glauben an Jesus sein" weniger natürlich als der Gedanke: „von Jesu Glauben sein" ist, und daß auch die Wahl eben des Namens Ἰησοῦς im ersten Fall unerklärlicher als im letzten wäre. Endlich wird man auch in Phil 3, 9, wo der Apostel einen ähnlichen Doppelausdruck wie Gal 3, 22 und Röm 3, 22 (1, 17) wählt: τὴν (δικαιοσύνην) διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει, besser mit der objektiven Auffassung des ersten πίστις als mit der subjektiven auskommen. — Nur an den Stellen Gal 2, 16 und 20 scheint der Zusammenhang deutlich auf die Übersetzung: Glaube an Christus Jesus, bzw. den „Sohn Gottes" zu führen; denn in 2, 16 heißt es ja: „Da wir wissen, daß man nicht aus Gesetzeswerken, sondern διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ gerechtfertigt wird, so haben auch wir an Christus Jesus geglaubt, damit wir ἐκ πίστεως Χριστοῦ und nicht aus Gesetzeswerken gerechtfertigt werden konnten." Aber entscheidend ist auch diese Aussage nicht. Vielmehr sind wohl auch hier die objektive und die subjektive Bedeutung des Glaubens nebeneinander gestellt. Soll nämlich „der Glaube Christi" wirklich zur Rechtfertigung führen (wie es im Evangelium verheißen ist, vgl. Röm 1, 17), so muß derselbe subjektiv angeeignet und zu einem Glauben an Christus werden. Auch 2, 20: „was ich nunmehr lebe im Fleisch, lebe ich ἐν πίστει τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ [2]) τοῦ ἀγαπήσαντός με usw." entscheidet nicht gegen die subjektive Fassung des Genetivs. Denn selbst wenn hier die objektive Bedeutung natürlicher erscheinen sollte, bleibt es damit nicht ausgeschlossen, daß sowohl oben 2, 16 als anderswo der Genetiv subjektiv gemeint ist.[3])

Insofern wird man Haußleiter, der in seiner Abhandlung „Der

[1]) Von hier aus ergibt sich auch eine sehr natürliche Erklärung des vielgequälten Ausdrucks Röm. 1, 17: ἐκ πίστεως εἰς πίστιν; nach der ersten Präposition handelt es sich um den Glauben im objektiven, nach dem letzten um den Glauben im subjektiven Sinn.

[2]) Eine andere Leseart, die von Zahn z. St. vorgezogen wird, ist τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ.

[3]) Auch Eph 4, 13 scheint τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ wegen des auf τῆς πίστεως folgenden τῆς ἐπιγνώσεως nur objektiv gemeint sein zu können.

Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube" die subjektive Bedeutung des Genetivs Ἰησοῦ Χριστοῦ behauptet hat, zustimmen müssen. Nur wenn es sich um die nähere Bestimmung dieses Genetivs handelt, werden wir von ihm Abstand nehmen müssen. Denn die possessive Fassung „der Glaube, welchen Jesus Christus selbst gehabt hat", wird dadurch ausgeschlossen, daß es sich hier um einen Glauben handelt, wodurch Sünder gerechtfertigt werden — daher auch Glaube an Jesus Christus — also kann nur von einem Glauben die Rede sein, welcher Jesus Christus zu seinem Autor hat, und zwar handelt es sich um den mit dem irdischen Jesus (Röm 3, 26) identischen Christus. Jedenfalls denkt der Apostel Christus nicht bloß als den innerlichen Urheber dieses Glaubens, sondern als denjenigen, der den Glauben tradiert hat, also der geschichtliche Autor jenes Glaubens ist. Das Verhältnis Christi zum Glauben ist m. a. W. analog seinem Verhältnis zum Evangelium. Nur dadurch ist es auch gesichert, daß der Glaube überall den gleichen Inhalt hat, wie Paulus es voraussetzt: μία πίστις wie εἷς κύριος Eph 4, 5.[1])

Paulus setzt also voraus, daß seine Leser den Glauben als eine von Jesus Christus selbst herstammende und umschriebene Größe kennen. Daher kann er auch in Röm. 10 an die Stelle des Ausdrucks τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως (v. 8) später als gleichwertig den anderen Ausdruck ῥῆμα Χριστοῦ setzen (v. 17). Was den Inhalt des Glaubens Jesu Christi bildet, brauchen wir hier nicht näher zu erörtern: genug, daß es eben der Glaube an Christus (Gal 2, 16), genauer an seinen Tod und Auferstehung (Röm 4, 25; 10, 9), der seinen Kern ausmacht. Es handelt sich also um die Heilstatsachen oder um den Inhalt des Evangeliums, bzw. des Zeugnisses Christi (vgl. oben p. 60 ff.). Der Glaube und das Evangelium sind eben Korrelate (vgl. 1 Kor 15, 1 f).

Glaube, Hoffnung und Liebe.

Außer dem Glauben erscheint auch die „Hoffnung" und die „Liebe" als festgeprägte, den Lesern bekannte Begriffe; denn Paulus kombiniert sie mit einer gewissen Kunst, ohne daß der Zusammenhang es eben veranlaßt, und doch so deutlich und so oft, daß es nicht zweifelhaft sein kann, daß die Kombination beabsichtigt war, vgl. 1 Kor 13, 13; 1 Th 1, 3; 5, 8; Kol 1, 4. 5; Eph 1, 15—18; Gal 5, 5 u. 6; Röm 5,

[1]) Eph 4, 4—6 wird nicht bloß ein Ideal der Einheit gezeichnet, sondern die tatsächlichen Positionen der Einheit werden aufgezählt. Denn erst von hier aus gewinnt der Gegensatz in v. 7 ἑνὶ δε ἑκάστῳ seinen rechten Sinn. Wenn in 4, 13 die Einheit des Glaubens nur als Ziel genannt zu sein scheint, dann ist das wohl nur ein Schein; vielmehr wird hier eine Einheit zwischen dem Glauben und der Erkenntnis als Ziel aufgestellt.

1—5 (?) (1 Tim 6, 11 u. Tit 2, 2 tritt an die Stelle der ἐλπίς der damit verwandte Begriff ὑπομονή). Zweifellos hat der Apostel die Trias von Glauben, Hoffnung und Liebe den Gemeinden schon mündlich tradiert. Ob er sie aber selbst gebildet oder auch seinerseits durch Tradition kennen gelernt hat, bleibt zweifelhaft. Doch zeigt sich eine Bekanntschaft dieser Trias auch in anderen Schriften des N. T. wie etwa im 1 Petrusbrief, wo man 1, 21. 22 einen wohl nicht zufälligen Anschluß an dieselbe findet.[1]) Übrigens haben sowohl Paulus als andere neutestamentliche Schriftsteller auch die bloße Dyas von „Glauben" und „Liebe" häufig verwendet (z. B. 1 Th 3, 6; 1 Tim 1, 14; 4, 12; 2 Tim 1, 13; 2, 22; 1 Joh 3, 23; 5, 3. 4; Apok 2, 19; Jud 20 u. 21 usw. Namentlich der erste Johannesbrief ist von der Kombination von Glauben und Liebe beherrscht.[2]) An mehreren der genannten Stellen steht doch in irgendeiner Form auch die Hoffnung im Hintergrund, vgl. die ὑπομονή Apok. 2, 19; 1 Tim 6, 11; Tit 2, 2.

Von besonderem Interesse ist Jud. v. 20f., weil hier die Trilogie von Glauben, Liebe und Hoffnung (vgl. zum letzteren „wartend auf die Barmherzigkeit unseres Herrn J. Chr. zum ewigen Leben") mit der göttlichen Trias: „Gott, Jesus Christus und der heilige Geist" verknüpft ist.[3]) Auf die letztere kommen wir noch zurück. Über den Ursprung der ersteren wagen wir keine andere Vermutung auszusprechen als die, daß sie vielleicht schon vorpaulinisch ist, da sie sich über den Kreis der vom Paulinismus nachweisbar beeinflußten Schriften hinaus bekannt zeigt.[4])

Nach den Proben, die wir von der Missionspredigt des Apostels haben, schloß sich an die Botschaft von Christus bzw. die Glaubensforderung ein Hinweis auf die dadurch bewirkte Errettung vom Gericht, Rechtfertigung oder Sündenvergebung (vgl. Act 13, 38 f.; vgl. 10, 42 f.; 1 Kor 15, 1 f.; Röm 10, 9 f.) an. Wir kommen damit in die soteriologischen Grundbegriffe des Paulus hinein.

Auch bei den meisten soteriologischen Grundbegriffen des

---

[1]) Vgl. auch Jud. v. 20 u. 21.

[2]) Vgl. Th. Häring; Gedankengang und Grundgedanke des 1 Joh (Abhandl. C. Weizsäcker gewidmet 1892 p. 173 ff.).

[3]) „Ihr aber, Geliebte, erbauet euch auf euren heiligsten Glauben und betet im heiligen Geiste, bewahret euch selbst in der Liebe Gottes, wartend auf die Barmherzigkeit unseres Herrn Jesus Christus zum ewigen Leben."

[4]) Es wäre zwar verlockend, die Hypothese aufzustellen, daß die Dreiheit Glaube, Liebe, Hoffnung der Dreiteilung der jüdischen Lehre in Gotteslehre, Sittenlehre und Eschatologie entsprechen sollte. Allein das Alter des betreffenden jüdischen Schemas ist doch unsicher, sein vorchristlicher Ursprung läßt sich jedenfalls nicht mit Sicherheit dartun. Vgl. übrigens A. Seeberg: Die Didaché des Judentums und der Urchristenheit p. 1. 5 u. 41 f.

Apostels läßt es sich nachweisen einerseits, daß sie den Lesern seiner Briefe schon aus der mündlichen Lehre bekannt waren, andererseits, daß sie weder originell-paulinischen noch einfach hellenischen oder jüdischen Ursprungs sind, sondern von urchristlicher Tradition,[1]) bzw. dem Evangelium Jesu mehr oder weniger bestimmt worden sind.

Zwar die Ausdrücke Rechtfertigung, Sündenvergebung, Erlösung (Loskaufung), Errettung usw. sind wohl schon in der jüdischen oder hellenistischen Religion gegeben, aber die damit verbundenen Begriffe sind doch mehr oder weniger neu geworden; es fragt sich nur, ob das zunächst durch Paulus selber geschehen sei, oder ob er wiederum auf christlicher Tradition fuße.

Die Erlösung.

Als die objektive Grundlage der Rechtfertigung erscheint bei Paulus die durch Christus geschehene oder in ihm vorhandene Erlösung: *ἀπολύτρωσις* (Röm 3, 24; vgl. Eph 1, 7; Kol 1, 14), vgl. (*ἐξ*) *ἀγοράζειν* Gal 3, 13; 4, 4; 1 Kor 6, 20; 7, 23; *τιμή* 1 Kor 6, 20; 7, 23; *ἀντίλυτρον* 1 Tim 2, 6. Die Vorstellung der Loskaufung erinnert zwar speziell an griechisch-sakralen Sprachgebrauch,[2]) aber auch an alttestamentliche Vorbilder (vgl. kopher). Immerhin liegt sachlich die Beziehung zu der synoptischen Selbstaussage Jesu von der Hingabe seiner Seele als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (Mt 20, 28; Mk 10, 45) viel näher. Die gegenteilige Annahme, wonach das betreffende Herrnwort vielmehr vom Paulinismus (des Markus) beeinflußt sein sollte, läßt sich weder aus sprachlichen noch aus geschichtlichen Gründen rechtfertigen.[3])

Die Rechtfertigung.

Was nun zunächst den Begriff Rechtfertigung betrifft, ist die formale Bedeutung der *δικαίωσις* oder des *δικαιοῦν* als eines forensischen Aktes alttestamentlich-jüdischer Herkunft. Ebenso ist die zugrunde liegende Voraussetzung, daß Gerechtigkeit die Bedingung des Heils ist, jüdisch. Andererseits ist der reale Sinn des paulinischen Rechtfertigungsbegriffes insofern ganz unjüdisch, als Paulus die Rechtfertigung nicht als ein analytisches, sondern als ein „synthetisches Urteil" faßt (A. Ritschl), indem nicht Gesetzeswerke, sondern der Glaube ihre Grundlage bildet. Nun beweist

---

[1]) Vgl. Harnack, Kirchenverfassung und Kirchenrecht 1910 p. 188: „Sind doch die meisten christlichen Hauptbegriffe und Formeln, die sich bei Paulus finden, bereits in Palästina geprägt worden."

[2]) Vgl. Deißmann, Licht vom Osten p. 232 ff.

[3]) Vgl. Feine, Jesus Christus u. Paulus p. 113 ff. u. Deißmann a. a. O. 237.

zwar der Streit, den Paulus mit der Urgemeinde über diese These zu führen hatte, daß diese paulinische Formel neu war, und daß die betreffende Frage von dem Herrn noch nicht klar gelöst sein konnte; auf Herrnworte hat sich Paulus, jedenfalls in den Briefen, nicht berufen. Auch spielt der Begriff „Rechtfertigung" in der evangelischen Literatur eine ganz verschwindende Rolle. Aber immerhin begegnet uns in der Parabel von dem Pharisäer und dem Zöllner im Tempel (Lk 18, 14) eine sehr bemerkenswerte Vorlage für den Rechtfertigungsbegriff des Paulus, die um so unverdächtigter ist, weil nicht die paulinische Terminologie („aus Glauben, nicht aus Werken"), sondern nur der paulinische Gedanke (aus Gnaden) sich darin findet.

Die Sündenvergebung.

Als den Effekt der *ἀπολύτρωσις* nennt Paulus an zwei Stellen „die Vergebung der Sünden", *ἡ ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* (*παραπτωμάτων*) (Kol 1, 14 und Eph 1, 7). Dieser Begriff gehört sonst keineswegs zu den für Paulus besonders charakteristischen, vielmehr tritt er hinter den Begriff der Rechtfertigung, mit dem er sachlich verwandt ist (Rechtfertigung = Sündenvergebung oder Nichtanrechnung der Sünden, Röm 4, 6 ff.), ganz zurück. Nur zweimal, an den beiden genannten Stellen, kommt er in den paulinischen Briefen vor, außerdem Act 13, 38. Aber indem er Kol 1, 14; Eph 1, 7 mit dem bestimmten Artikel eingeführt wird, erscheint er als ein den Lesern bekannter Terminus. — Der Ausdruck selbst ist nun gewiß nicht neu: aber der damit verbundene Begriff ist doch keineswegs der traditionell-jüdische. Vielmehr versteht der Apostel darunter eine generelle Vergebung, die als solche in Christo vorhanden ist — und dem Gläubigen mit Christo (vermittels seines Blutes) geschenkt wird (vgl. Eph 1, 7). So lange der Gläubige in Gemeinschaft mit Christo steht, hat er auch die Vergebung seiner Sünden. Es handelt sich dabei nicht um eine Vergebung nur der vorchristlichen Sünden, sondern es sind die neuen Sünden mit eingeschlossen; das liegt in dem Präsens *ἔχομεν* [1]) und hat seine Parallele in dem Gedankengang Röm 5, 1—11, wo Christus als Mittler nicht nur der einmaligen Versöhnung mit Gott, sondern auch des fortwährenden Zutritts zu der Gnade und der endlichen Errettung im Gericht dargestellt wird. Der Gedanke Kol 1, 14 und Eph 1, 7 ist also genau derselbe wie in 1 Joh 1, 7; 2, 2: „das Blut Christi reinigt uns (fortwährend) von aller Sünde."

[1]) Vgl. Feine, Theol. des N. T. p. 422: „Auch wenn Kol 1, 14; Eph 1, 7 die Christen darauf verwiesen werden, daß sie in Christus die Vergebung der Sünden haben, so ist das von dauernder, auch innerhalb des Christenlebens fortlaufender Sündenvergebung zu verstehen."

Aber ist dem so, dann liegt in jenem paulinischen Begriff ein durchaus überjüdischer Gedanke vor, der, wenn nicht von Paulus originell ausgebildet, auf urchristliche Tradition zurückweist, und zwar finden wir in der Predigt Jesu den Begriff Sündenvergebung in der gleichen Beziehung namentlich Mt 26, 28 — in den Abendmahlsworten — und Lk 24, 47.[1]) Daß nur die Abendmahlsrelation des Matthäus und nicht die des Markus und Lukas *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* ausdrücklich hinzufügen, darf nicht urgiert werden; denn tatsächlich ist dieser Zweck schon in dem Begriff des Bundesblutes eingeschlossen.

Der neue Bund.

Der Begriff der *καινὴ διαθήκη* spielt freilich nicht eine so große Rolle bei Paulus wie im Hebräerbrief; abgesehen von dem Abendmahlsbericht 1 Kor 11, 25 kommt er direkt nur noch einmal vor, 2 Kor 3, 6, vgl. den Gegensatz 3, 14. Die erste Stelle zeigt, daß derselbe den Gemeinden bekannt war, aber je wichtiger dieser Begriff in der Kirchenlehre geworden ist, um so mehr interessiert uns sein Ursprung. Daß ihn Paulus nicht selbst gebildet hat, ist schon 1 Kor 11, 25 angezeigt, indem der Ausdruck dort in einem Referat von Worten des Herrn, die den Lesern mündlich mitgeteilt waren, verwendet wird. Rein äußerlich angesehen stammt ja der Begriff des neuen Bundes (Testaments) aus Jer 31, 31. Allein nach den synoptischen Evangelien, deren Bericht hier genau übereinstimmt, ist der Gedanke des Jeremias von Jesus aufgenommen (und als von ihm verwirklicht bezeichnet), indem er auf eigentümliche Weise mit Ex 24, 8 kombiniert wurde. Eben diese Kombination von dem Begriff des neuen Bundes Jer 31, 31, dessen Güter die Sündenvergebung (31, 34) und die Verinnerlichung des Gesetzes (31, 33, vgl. 2 Kor 3, 6 ff.) sind, und dem Begriff des Bundesblutes (Ex 24, 8, vgl. 1 Kor 11, 25), ist eine Errungenschaft, die nicht aus der jüdischen Bildung des Paulus, sondern nur aus der evangelischen Tradition erklärlich ist. Auch 1 Pet 1, 2 begegnet uns dieselbe Vorstellung wie 1 Kor 11, 25: *εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (vgl. Ex 24, 8), nur ohne den Ausdruck *διαθήκη καινή*.[2]) Nach der Auslegung von 1 Pet 3, 21: *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*, wonach *ἐπερώτημα* Pakt bedeuten soll, wäre auch im 1 Pet auf den Bundesbegriff Bezug genommen; aber diese Auslegung ist immerhin zu unsicher, um darauf etwas bauen zu können.[3]) Von Interesse ist es aber, zu be-

---

[1]) Vgl. auch Acta. passim.

[2]) Vgl. auch *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*, was an 2 Kor 3, 6; 2 Th 2, 13 erinnert.

[3]) Die Verknüpfung der Begriffe vom neuen Bund und der Taufe tritt auch im Hebr. zutage, vgl. 10, 29 mit 10, 22 ff.

achten, wie der Hebräerbrief in seiner Auseinandersetzung über den neuen Bund zuerst Jer 31 (Kap. 8) und sodann 2 Mos 24 (Kap. 8) ausführlich zitiert. Das weist alles gewiß auf eine Tradition hin, die über Paulus zu Jesus zurückführt.

Der heilige Geist.

Der neue Bund wird von Paulus 2 Kor 3, 6 als ein Bund des Geistes charakterisiert. Die paulinischen Gemeinden kannten die Gabe des Geistes sowohl aus der Lehre wie aus der Erfahrung, vgl. Gal 3, 2f.; 4, 6. Der Geistesbesitz war ja überhaupt nach dem Selbstbewußtsein der Urchristenheit der große Vorzug der Gemeinde Christi. Paulus hatte nicht als der erste die Begabung mit dem heiligen Geist erlebt, sondern er stand mit dieser Erfahrung durchaus auf den Schultern der Urgemeinde, was sowohl aus seinen eigenen Briefen als aus der Apostelgeschichte hervorgeht, vgl. etwa Gal 3, 2. 14; 4, 6 mit Act 1, 5; 2, 38; 11, 17; 15, 8. Und die Urgemeinde führte wiederum die Verheißung des Geistes und seine Erfüllung auf Jesus zurück, vgl. Lk 24, 49; Act 1, 4; 2, 33 (außer Joh 15, 26; 16, 7 u. m. St.). Dies klingt offenbar in dem eigentümlichen paulinischen Ausdruck „Verheißung des Geistes" Gal 3, 14 oder „Geist der Verheißung" Eph 1, 13 nach, obwohl Paulus wohl zunächst an die alttestamentliche Verheißung gedacht haben wird.[1])

Was nun den Begriff des Geistes bzw. seiner Wirkungen betrifft, ist es zwar nicht zu bestreiten, daß Paulus eine tiefere Auffassung derselben herausgearbeitet hat, als sie noch in der Urgemeinde herrschend war. Schon das A. T. hatte neben den charismatischen, auf dem Gebiet der Inspiration und des Wunders liegenden Wirkungen auch die ethisch-religiöse Wirkungskraft des Geistes angedeutet, vgl. etwa Ps. 51, 12f.; Ezech 36, 25. 27. Das Spätjudentum scheint aber für die letztere Seite der Geisteswirkungen kein Auge gehabt zu haben, und auch in der synoptischen Überlieferung tritt sie noch zurück, wogegen das Johannesevangelium eine sehr wichtige und betonte Aussage Jesu über die sittlich erneuernde Wirkung des Geistes hat, Joh 3, 5 (vgl. 7, 38f.), eine Stelle, die bei Paulus namentlich Tit 3, 5 eine deutliche Parallele hat. Wenn man dann hinzunimmt, daß auch für das Bewußtsein der Urgemeinde eben Jesus Christus der Spender des Geistes war (Act 2, 33, vgl. Lk 24, 49), und derselbe als der Heilige und Gerechte vor ihrem

[1]) Vgl. Feine, Theol. des N. T. p. 216: „Wir stehen also einer festgeschlossenen Kette von Verheißung und Erfüllung gegenüber, die sich vom A. T. zum N. T. herüberschlingt, und die in der Person Jesu verankert ist."

Blick stand, so kann die heiligende Wirkung des Geistes unmöglich von der Urgemeinde ganz übersehen worden sein, sondern Paulus wird mit seinem Begriff von der ethischen Wirkung des Geistes eine gewisse Anknüpfung in ihrer Tradition gefunden haben, ja er wird wohl auch darauf hinweisende Worte Jesu, wie Joh 3, 5, gekannt haben.

Die Gotteskindschaft.

In naher Beziehung zu dem Begriff des heiligen Geistes steht bei Paulus die Idee der Gotteskindschaft des Christen,[1] die offenbar den paulinischen Gemeinden vertraut war, wenn auch vielleicht der Terminus *υἱοθεσία* erst in den Briefen eingeführt ist.[2] Der Gedanke der Gotteskindschaft findet sich nun schon im Judentum,[3] aber trotz aller Ansätze zur individuellen Fassung desselben[4] durchgängig nur in bezug auf das Volk Gottes als Ganzes, genau so wie der Vaterbegriff regelmäßig Gott nur als Schöpfer und König des Volkes umfaßt.[5] Ein lebendiger Begriff von der Gotteskindschaft der einzelnen Gläubigen — und aller Gläubigen — begegnet uns erst im Evangelium Jesu. Zwar ist der Gesichtspunkt, unter dem etwa Mt 5, 9. 45; Lk 6, 35; 20, 36 die Jünger Jesu Söhne Gottes — *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* — genannt werden, mehr die (sittliche oder natürliche) Gottähnlichkeit[6] als die Gottgeliebtheit, und die Sohnschaft Gottes erscheint insofern mehr als Ideal wie als Realität.[7] Aber immerhin schlägt der Gedanke der Gottgeliebtheit, der Gottesnähe auch durch, wenn die Jünger etwa als Brüder und Schwestern Jesu, des „geliebten" Sohnes (Mt 12, 50 par., vgl. Mt 17, 25f.; Mk 12, 6) bezeichnet werden, und besonders dann, wenn Gott als der himmlische Vater derselben dargestellt wird. — Wenn es auch zuzugeben ist, daß die Beziehungen, in denen Paulus den Begriff der Gottessohnschaft zur Geltung bringt, namentlich der Gegensatz zwischen der Knechtschaft (unter dem Gesetz) und der Freiheit,[8] zum Teil für ihn eigentümlich sind, so ist doch zu beachten, daß auch in den Evangelien eben die gleiche Beziehung angedeutet ist, wenn etwa Mt 17, 25 die Freiheit der Söhne (von den Königen, in casu von

---

[1]) Vgl. etwa Gal 4, 5f.; Röm 8, 14ff.

[2]) Vgl. zu demselben Deißmann, Neue Bibelstudien 1897 p. 66f.

[3]) Vgl. 2 Kor 6, 18 = 2 Sam 7, 14; Jer 31, 9; Jes 43, 6.

[4]) Vgl. etwa Sap. Sal 2, 16. 17.

[5]) Vgl. Bousset, Relig. des Judentums² p. 433. B. Weiß, Bibl. Theol. des N. T.⁶ § 20c.

[6]) „Die metaphorische Wendung des Kindschaftsbegriffes" (B. Weiß a. a. O. § 21c Anm.).

[7]) Vgl. bei Paulus Röm 8, 23, wo die *υἱοθεσία* eine zukünftige ist.

[8]) Vgl. Gal 3, 26; 4, 6. 7; Röm 8, 15ff.

Gott) von den Pflichten der Fremden hervorgehoben wird. In eine ähnliche Richtung geht auch Joh 8, 36: „Wenn euch der Sohn freimacht, dann werdet ihr wirklich frei sein."

Die Gemeinde Gottes.

Die Kinder Gottes sind untereinander Brüder, bilden eine Bruderschaft, die Kirche, die Gemeinde oder das Eigentumsvolk Gottes, die Heiligen, Auserwählten usw.[1]) Es ist ein bei Paulus oft wiederkehrender Gedanke, daß die Christen das eigentliche Volk Gottes, die Gemeinde Gottes, die Auserwählten und Heiligen sind. Belege dürften überflüssig sein. Aber diese Gemeinde hat Gott[2]) sich „durch sein eigenes Blut erworben", Mt 20, 28, vgl. Tit 2, 14 („sich selbst ein Volk zum Eigentum reinigen"), Eph 1, 14 (Erlösung „des Eigentums"), vgl. auch 1 Pet 2, 9. Wie bei der Bundesschließung am Sinai die drei Dinge zusammengehörten: die Verheißung Gottes von der Annahme des Volkes zum Eigentum (Gemeinde), das Gehorsamsgelübde des Volkes und seine Besprengung mit dem Bundesblut (Ex 19, 5—8; 24, 6—8), so erscheint auch bei dem Apostel die Annahme der Gläubigen zur Gemeinde von dem Glaubensgehorsam[3]) bzw. dem Bekenntnis und von der durch die Taufe vollzogenen Reinigung (Eph 5, 26 f.) bedingt. Nunmehr erscheinen die Christgläubigen als die eigentlichen Heiligen (Kol 1, 1; Eph 1, 1; Röm 1, 5—7; 1 Kor 1, 2 usw.).

Die Anschauung von den Gläubigen als *ἐκκλησία*, als Antitypus der alttestamentlichen Gemeinde, erscheint vielen Kritikern als eine Verkehrung des einfachen Gedankens Jesu, der nichts von einer Kirche, sondern nur vom Reiche Gottes, bzw. von einem Jüngerkreis gewußt haben soll. Allein wenn man dem Herrn wirklich den Gedanken von der Aufrichtung eines neuen Bundes zutraut — und die Worte über den Kelch werden ihm nicht wohl abgestritten werden können —, sollte es dann unwahrscheinlich sein, daß er auch von dem Bau einer neuen Gemeinde (Mt 16, 18, vgl. 18, 17—20) gesprochen hätte? Gehört nicht zu einem neuen Bund, d. h. einer neuen Verfassung des religiösen Verhältnisses, „auch eine neue Gemeinde"? Daß nur Matthäus von solchen Aussagen Jesu berichtet, erklärt sich wohl daher, daß gerade er sich besonders mit der Synagoge auseinandersetzen mußte.

---

[1]) Im A. T., wo die Gemeinde eben Volksgemeinde war, überwog noch die Anschauung derselben als Volk Gottes: die Gemeinde קהל, עדה war zunächst nur die Versammlung des Volkes.

[2]) Bzw. der Herr, wenn Act 20, 28 statt *ὁ θεός ὁ κύριος* zu lesen wäre.

[3]) Röm 1, 5; 16, 26.

Gott der Vater.

Gehen wir von den soteriologischen Begriffen des Apostels zu den Begriffen seiner Gotteslehre über, so bemerken wir zunächst, daß er es liebt, besonders in den feierlichen Briefeingängen Gott als den Vater unseres Herrn Jesus Christus zu bezeichnen.[1]) Das ist zweifellos eine den Gemeinden vertraute Bezeichnung Gottes. Aber damit setzt Paulus doch wohl auch voraus, daß die Gemeinden eine Vorstellung von dem spezifischen Sohnesverhältnis des geschichtlichen Jesus zu Gott, wie er es in dem Ausdruck „mein Vater" kundgab, gehört haben.[2]) — Neben der Bezeichnung: „Vater Jesu Christi" findet sich auch die Bezeichnung: „unser Vater", was auch, wie wir unten näher erörtern werden, der evangelischen Überlieferung entspricht, und die Bezeichnung ὁ πατήρ schlechthin.[3]) So selbstverständlich auch der Vatername Gottes uns Heutigen vorkommen mag, so bezeichnet er doch eine Errungenschaft der christlichen Gemeinde, die schließlich nicht auf Paulus, sondern auf die Autorität des Herrn zurückweist. Nie würde der Pharisäer Saulus, trotz aller Ansätze des Judentums zu der Gottvateridee,[4]) θεὸς πατήρ oder ὁ πατήρ schlechthin als Eigenname Gottes verwendet haben, und auch der Christ Paulus wird erst durch das Evangelium Jesu den Mut gewonnen haben, Gott einfach den Vater oder unseren Vater zu nennen. Denn hier handelt es sich ja nicht bloß um einen beliebigen Namen, sondern um eine lebendige Anschauung, die sich so erst bei Jesus findet.

Auch auf andere Weise gibt Paulus der christologischen Begründung des Gottesverhältnisses Ausdruck, indem er nämlich die Person Christi öfter, besonders in den Eingangsgrüßen,[5]) neben die Person Gottes stellt und die Gnade von der ersten sowohl als der letzten Person herleitet. Auch diese Nebeneinanderstellung von Gott (dem Vater) und Jesus Christus (dem Herrn) entspricht dem Selbstzeugnis Jesu; vgl. Mt 11, 27 par.

---

[1]) Vgl. 2 Kor 1, 3; 11, 31; Röm 15, 6; Eph 1, 3; 3, 14; Kol 1, 3.

[2]) Zwar bedeutet „der Vater Jesu Christi" keineswegs nur denjenigen (Gott), den Jesus als seinen Vater erkannte, sondern vielmehr denjenigen, der sich als der Vater Jesu Christi offenbart hat; aber diese Offenbarung geschah doch auch in der Form des Selbstzeugnisses Jesu.

[3]) ὁ πατήρ: 1 Kor 8, 6; Röm 6, 4; Eph 2, 18; 3, 15. ὁ θεός (καὶ) πατήρ 1 Th 1, 1; Gal 1, 1. 3; 1 Kor 15, 24; Eph 5, 20; 6, 23; Kol. 1, 12; 3, 17; Phil 1, 2. 11; 2 Tim 1, 2; vgl. ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν 2 Kor 1, 3; τῆς δόξης Eph 1, 17.

[4]) Vgl. Bousset, Religion des Judentums² p. 434. Weber, Jüd. Theologie² p. 154: „Der oft gebrauchte Name „Unser Vater im Himmel" besagt nichts weiter, als daß Gott Israel zu seinem Eigentum erwählt hat."

[5]) Vgl. außerdem etwa 1 Th 3, 11 und 1 Kor 8, 6.

Die triadische Formel.

Aber von noch größerem Interesse als diese „binitarische Formel" ist die „trinitarische", die Verbindung von „Gott, Herrn und Geist", die wir wiederholentlich bei Paulus finden, und bei der wir etwas länger verweilen müssen. Wenn man nun beobachtet, wie häufig und mit wie vieler Kunst der Apostel die drei Namen verknüpft,[1]) kann man nicht den Schluß umgehen, daß die paulinischen Gemeinden die triadische Formel schon kannten.[2]) Sieht man z. B. die markante Stelle 1 Kor 12, 4—6 näher an, muß man sicherlich erkennen, daß die Heranziehung von *ὁ θεός* und *ὁ κύριος* neben *τὸ πνεῦμα* innerlich unveranlaßt war; die Argumentation des Apostels erforderte sie nicht, denn nur um die Identität des Geistes als des Prinzips aller Charismen handelte es sich hier. Ebenso ist die Trias von Geist, Herrn und Gott dem Vater Eph 4, 4—6 mit solcher Kunst hergestellt, daß man namentlich angesichts der analogen Stellen Eph 2, 18 (19—22) und 5, 19f. an die Bekanntschaft der Adressaten mit der triadischen Formel nicht zweifeln kann. Und auch die Verwendung derselben in dem apostolischen Segenswunsch 2 Kor 13, 13 setzt die gleiche Bekanntschaft voraus; denn eben in solchen „liturgischen Formeln", wie die Segenswünsche doch sind,[3]) pflegt man ja möglichst stereotype oder bekannte Wendungen zu gebrauchen.

Auf eine spezielle Beziehung der triadischen Formel zu der christlichen Taufe scheint 1 Kor 6, 11 zu deuten, indem dort von der Abwaschung (*ἀπελούσασθε*) der Christen „im Namen des Herrn Jesus Christus, und im Geiste unseres Gottes" gesprochen wird. Zwar ist hier von dem dreifaltigen Namen (Mt 28, 19) nicht die Rede, und dies auch nicht in der bedeutsamen Stelle Tit 3, 4—6, wo in der Erwähnung des Bades der Wiedergeburt usw. die göttliche Trias mit unverkennbarer Absicht eingeflochten ist. Vielmehr scheint Paulus nur eine Taufe auf den Einen Namen, *εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ* vorauszusetzen, vgl. 1 Kor 1, 13 mit 1 Kor 10, 3; Gal 3, 27 und Röm 6, 3. Aber das schließt doch wohl nicht aus, daß Paulus in seiner mündlichen Lehre die triadische Formel in einer speziellen Beziehung zur Taufe gesetzt, oder daß er sie in seiner Tauflehre tradiert hat. Und mehr liegt wohl

---

[1]) R. Seeberg führt in seinem „Lehrbuch der Dogmengeschichte" I² p. 66 folgende paul. Stellen an: 2 Kor 13, 13; 1, 21ff.; 1 Kor 12, 4; 6, 11; Röm 15, 16. 30; Eph 2, 19—22; 4, 3ff.; 5, 19f.; 2 Thess 2, 13—15.

[2]) Vgl. meine Abhandlung: „De trinitariske formler og forbindelser i de apostoliske breve, deres betydning og deres oprindelse" (Norsk theol. Tidsskrift 1902 p. 53ff. 113ff.) und R. Seeberg, Dogmengesch. I² p. 110f.

[3]) Vgl. R. Seeberg, „Kuß und Kanon" in: Aus Religion und Geschichte I.

schließlich auch nicht in dem Herrnwort Mt 28, 19, das auch nicht eine eigentliche Taufformel, sondern mehr eine Instruktion über den Sinn der Taufe geben will.[1])

Aber wie man auch über die Beziehung der triadischen Formel zu der Taufe urteilen mag, jedenfalls darf man behaupten, daß die triadische Formel nicht ein originales Gebilde des Paulus, sondern von ihm als urchristliche Tradition überkommen ist.[2]) Denn nicht nur in den vom Paulinismus mutmaßlich beeinflußten Schriften (wie etwa 1 Pet u. Joh. Ev), sondern auch in den von Paulus so weit abstehenden Schriften wie Apok. und Jud. finden sich triadische Verbindungen, die nicht auf Zufall beruhen können (vgl. Apok 1, 4f.; Jud. 20f.). Ja auch in den synoptischen Evangelien — abgesehen von Mt 28, 19 — finden sich solche Verbindungen, vgl. Lk 24, 49; 10, 21. 22; namentlich scheint es kein Zufall zu sein, wie in der Taufgeschichte Jesu bei allen Synoptikern die Stimme Gottes an Jesus als dem Sohne neben dem Herabkommen des Geistes erwähnt ist.

Fußt aber Paulus mit der triadischen Formel auf urchristlicher Tradition, so fragt es sich, ob man die betreffende Tradition anders als aus der Autorität des Herrn erklären kann. Jedenfalls hat die Formel schon die evangelische Überlieferung mitbestimmt. Und weder wird da für das Eindringen heidnischer Motive Raum,[3]) noch bietet die jüdische Theologie irgendwelche zureichende Vorbilder für die triadische Formel.[4])

Die Taufe.

Die Besprechung der triadischen Formel führte uns schon mit Notwendigkeit auf die christliche Taufe hinein. Nach der bekannten Stelle Hebr 6, 1f. gehörte nächst der Buße (von toten Werken) und dem Glauben an Gott eine *διδαχὴ βαπτισμῶν* zum christlichen Anfangsunterricht, wie ja die paulinischen Briefe voraussetzen, daß alle Christen

[1]) Vgl. R. Seeberg, Dogmengesch. I² p. 62, der den Missions- und Taufbefehl des Matth. für eine Lk. 24 entsprechende Einkleidungsform des „evangelium quadraginta dierum" hält. „Als Taufformel ist das Wort zunächst wohl nicht gemeint gewesen, so wenig Mt 3, 11 Christus zum Täufer nach dem Täufer machen soll."

[2]) Das wird jetzt auch von Harnack anerkannt, vgl. Kirchenverfassung und Kirchenrecht p. 187f.: „Da Matthäus nach Palästina gehört, so wird man annehmen dürfen, daß auch das embryonale Stadium der Formel dort, d. h. in den Kreisen der (gesetzesfreien) Judenchristen daselbst zu suchen ist."

[3]) Daß übrigens die heidnischen Dreiheiten die christliche wirklich erklären könnten, wird von N. Söderblom in seinem Aufsatz „Vater, Sohn und Geist" (Tübingen 1909) gegen Usener bestritten, vgl. p. 2.

[4]) Das dürfte am besten aus Harnacks eigenen Ausführungen in der genannten Schrift p. 188f. hervorgehen.

die Taufe sowohl kennen als selbst empfangen haben (vgl. Gal 3, 27; 1 Kor 1, 13; 12, 13; Röm 6, 3). Zwar verneint Paulus gelegentlich, daß er selbst von Christus zum Taufen ausgesandt wäre (1 Kor 1, 17); aber dieselbe Stelle beweist zugleich, wie selbstverständlich die Taufe für jeden Christen war und in wie hoher Achtung dieser Ritus bei den Korinthern stand (vgl. auch 15, 29: die Taufe für die Toten), und hat Christus den Apostel Paulus nicht zum Taufen ausgesandt, so wird er denn wohl andere Leute dazu gesandt haben. Denn die Taufe beruht nach Paulus zweifellos auf dem Willen Christi. Sonst hätte er sie nicht als „die Beschneidung Christi" erwähnt (Kol 2, 11. 12), und sonst würde er sie nicht als eine Reinigung, die Christus selbst ausführt, bezeichnet haben (Eph 5, 26). Ja aus der letzten Stelle geht wohl noch mehr hervor, nämlich daß die Taufe nach dem Bewußtsein des Apostels auf ein ausdrückliches Wort Christi zurückgeht; denn er spricht von einer Reinigung durch das Bad des Wassers *ἐν ῥήματι* (sc. *τοῦ Χριστοῦ*), und dieses *ῥῆμα* wird eine Erklärung des Herrn über die Taufe bedeuten.[1]) Überhaupt darf man sagen, daß ein allem äußerlich-rituellen Kultus so abholder Mann wie Paulus die Taufe nicht so hoch geschätzt und so überall in seine Gemeinden eingeführt haben würde, wenn sie geringeren Ursprungs wäre.[2])

Zwar berichten nicht alle Evangelien von einem ausdrücklichen Taufbefehl Jesu,[3]) und wenn man Mt 28, 19 *εἰς τὸ ὄνομα* usw. für eine rituelle Vorschrift bzw. Taufformel hält, scheint die Apostelgeschichte (sowohl als Paulus selber) sogar seine Echtheit zu widerlegen. Allein es fragt sich doch, ob nicht die Urchristenheit die eigentliche Grundlage der christlichen Taufe in etwas anderem als in dem ausdrücklichen Taufbefehl Jesu gefunden habe. Folgende Beobachtung spricht dafür.

Weder Lukas noch der echte Markus führt irgendein Einsetzungswort für die Taufe an — und genau genommen ist auch Matth 28, 19 eher ein Missions- als ein direkter Taufbefehl —, und doch wird niemand bezweifeln, daß beide die Taufe als allgemeine christliche Sitte kannten und anerkannten. Wenn nun aber die Evangelien eine Begründung des christlichen Katechumenenunterrichts (bzw. der Anfangslehre Hebr 6, 1) geben wollen, vgl. Lk 1, 1—4, wo bleibt dann die Begründung des für die Urchristenheit so wichtigen Taufinstitutes? Denn in der Johannestaufe kann man sie nicht suchen, vgl. Act 19, 47, wonach die mit der Johannestaufe Getauften noch die Taufe auf den Namen Jesu

---

[1]) Vgl. B. Weiß, Das N. T., Handausgabe II ² p. 407; S. Odland, Daaben i N. T., Norsk. theol. tidsskrift I p. 13.

[2]) Vgl. Paret, Paulus und Jesus p. 16.

[3]) Nur Mt 28, 19, vgl. den unechten Markusschluß Mk 16, 6.

empfangen mußten. Da gibt nun doch wohl ein Vergleich mit dem Abendmahl mehr Licht. Auch von einer Einsetzung des Abendmahls durch einen Befehl Jesu verlautet ja bei Matthäus und Markus nichts,[1]) und doch wird niemand bezweifeln, daß alle Evangelisten dasselbe gekannt und zwar als ein *κυριακὸν δεῖπνον* (1 Kor 11, 20) gewertet haben. Wie erklärt sich dieser Tatbestand, wenn nicht daher, daß die Evangelisten die eigene Taufe und das eigene Abendmahl Jesu Christi als die Grundlagen der entsprechenden christlichen Riten angesehen haben? Möchten sie auch ausdrückliche Befehle des Herrn wie Matthäus zur Verrichtung der Taufe, Lukas zur Wiederholung des Abendmahls (?) gekannt haben,[2]) so kamen solche Einsetzungsworte für sie nicht in erster Linie in Betracht; denn im apostolischen Zeitalter zweifelte man je länger zurück um so weniger daran, daß Jesus eben Taufe und Abendmahl gewollt hatte.

Daß übrigens Paulus, auch abgesehen von der Begründung der Taufe, die eigene Taufe Christi gekannt hat, scheint außer Act 13, 24 f.; 19, 4 auch eine Stelle wie 2 Kor 1, 21 zu beweisen, wo der Apostel ein offenbar beabsichtigtes Wortspiel zwischen *Χριστός* und *χρίσας* macht. Die Salbung, von der hier die Rede ist, bezeichnet nicht eine spezielle Amtsausrüstung der Apostel; denn *ἡμᾶς* bezieht sich mit auf die Leser, vgl. v. 22, wo von einer allgemein-christlichen Erfahrung gesprochen wird. Dann aber muß *χρίσας* sich auf den Akt beziehen, wodurch sie Christen wurden (welche mit Christus verbunden sind), d. h. auf die Taufe. Soll nun aber das Wortspiel etwas bedeuten, so muß der Apostel auf den mit *χρίσας* verwandten Wortsinn des *Χριστός* reflektiert haben, daß es den „Gesalbten" bezeichnet, und wenn dann zwischen unserer Salbung und der Salbung Christi eine Analogie bestehen soll — was das Wortspiel fordert —, so wird Paulus an den Moment gedacht haben, da Jesus mit heiligem Geist gesalbt wurde, d. h. an seine Taufe, vgl. Act 10, 37 f. *ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ.*[3])

Das Vaterunser?

Aus dem — bei der Taufe empfangenen — Geist, dem Sohnesgeist, heraus rufen die Christen: *ἀββᾶ ὁ πατήρ* (Gal 4, 6; Röm 8, 15). Die auffällige Ähnlichkeit der Galater- und der Römerstelle, namentlich die rätselhafte Verdoppelung des Vaternamens, deutet darauf hin, daß wir es hier mit einem formelhaften bzw. liturgischen Ausdruck zu

[1]) Möglicherweise auch nicht bei Lukas, vgl. die Textkritik zu Lk 22, 19. 20.
[2]) Vgl. auch Paulus Eph 5, 26; 1 Kor 11, 24. 25.
[3]) Vgl. auch 1 Joh 2, 20. 27, wo der Geist als *τὸ χρῖσμα* bezeichnet wird.

tun haben. Denn unannehmbar ist die Erklärung, daß Paulus zunächst seine eigene — aramäische — Gebetsanrede nennt, und dann dieselbe für seine griechischen Leser verdolmetscht. Was sollte das für einen Zweck haben? Und außerdem spricht Paulus von einer gemeinsamen Sitte (bemerke κράζομεν). Endlich kommt die gleiche Verdoppelung auch bei Markus vor, wo er die Gebetsanrede Jesu in Gethsemane wiedergibt (14, 36). Aber eben daher kann es auch nicht angenommen werden, daß die Verknüpfung der aramäischen und griechischen Anrede „eine Nebeneinanderstellung der beiden Sprachformen, in welchen die damalige Christenheit Gott als den Vater anzurufen pflegte".[1]) Was hätte wohl eine solche Nebeneinanderstellung im Munde Jesu für einen Sinn? Es muß also angenommen werden, daß auch die griechischen Christen ἀββᾶ sagten, gleichwie sie andere aramäische Ausdrücke, ἀμήν, ἀλληλούϊα, ὡσάννα, μαραναθά aufgenommen haben, nur daß sie in diesem Fall den griechischen Äquivalent hinzufügten, um sich den Sinn des ἀββᾶ zu verdeutlichen. — Paulus deutet nun selbst an, daß die Anrede ἀββᾶ auf Jesus zurückgeht, indem er sagt, daß es eben der Geist des Sohnes ist, in dessen Kraft die Christen Abba rufen, also wird der Sohn selber zuerst diese Gebetsanrede gebraucht haben.[2]) Aber mehr noch. „Eine so eigentümliche Form des Ausdrucks gibt sich unmittelbar als eine individuelle zu erkennen und kann daher unmöglich allgemein gebräuchlich geworden sein ohne zuvor in einem einzelnen bestimmten Gebet existiert zu haben, . . . in welchem Gott als ἀββᾶ ὁ πατήρ bezeichnet war. . . . Das kann selbstverständlich nur das Herrengebet sein." [3]) Wie wir später sehen werden, finden sich auch sonst bei Paulus Anklänge an das Herrngebet, welche das hier gewonnene Resultat bestätigen.[4])

Die Zusammenhänge, worin Paulus auf den Abbaruf verweist, scheinen zugleich dafür zu sprechen, daß das „Vaterunser" schon in den paulinischen Gemeinden, wie für die spätere Kirche die Apostellehre (Kap. 8) und die apostolischen Konstitutionen es bezeugen, nach der

[1]) Gegen Zahn, ad Gal 4, 6 (Komm. p. 205).

[2]) „Indem Paulus diese Zentralgewißheit (daß Gott unser Vater ist) . . . hellenistischen Christen gegenüber aramäisch ausdrückt, deutet er, ohne es zu beabsichtigen, mit einem einzigen leisen, aber unverwischbaren Striche den unauflösbaren Zusammenhang seines Evangeliums mit dem Evangelium Jesu selbst an." A. Deißmann, Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung, p. 26.

[3]) A. Seeberg, Katechism. d. Urchristenheit, p. 241f. Vgl. auch Weizsäcker, Das apost. Zeitalter, p. 556f. Eine Spur desselben (des Herrngebetes) werden wir annehmen dürfen in Röm 8, 15; Gal 4, 6.

[4]) Vgl. unten § 9.

Taufe bzw. dem Geistesempfang gebetet wurde.[1]) Jedenfalls wird ein naher Zusammenhang zwischen der Taufe und dem Abendmahl, auf den wir jetzt kommen, bestanden haben, was nicht bloß aus der Ordnung der alten Kirche (Did. Kap. 7, vgl. 8—10), sondern auch aus paulinischen Stellen, wie 1 Kor 10, 2—4 und 12, 13 (?),[2]) hervorgeht.

Das Herrnmahl.[3])

Auch ohne die ausdrückliche Erinnerung an seine Überlieferung 1 Kor 11, 23 könnten wir wissen, daß Paulus den Lesern von einem heiligen Mahl des Herrn erzählt habe; denn er spricht 1 Kor 11, 20 von einem *κυριακὸν δεῖπνον*, das nach 10, 16 ein Passahmahl gewesen sein muß (vgl. *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*), wo der Herr den Segensbecher genommen und ihn in Beziehung zu seinem Blut gesetzt (*κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*) hat, und das Brot gebrochen und es in Beziehung zu seinem Leib gesetzt hat. Von Belang sind auch die Ausdrücke „Becher des Herrn" und „Tisch des Herrn" 10, 21. All das beweist, wie geläufig der Gemeinde die Vorstellungen von dem Abendmahl als dem Mahl des Herrn waren.

Von den ethischen Grundbegriffen der paulinischen Gemeinden haben wir schon bei der Besprechung seiner Vorstellungen von dem Charakter Jesu teilweise Gelegenheit gehabt zu reden.[4]) Sowohl der Begriff *ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ* Gal 6, 2 als der Begriff der „imitatio Christi" 1 Kor 11, 1 muß den Gemeinden bekannt gewesen sein. Der letzte Begriff steht in einer deutlichen Verwandtschaft zu der evangelischen Vorstellung von der Nachfolge Christi, welche sich indessen nicht so leicht auf die späteren als auf die gleichzeitigen Jünger Jesu übertragen ließ. Auch der Begriff „Jünger" (*μαθητής*) liegt übrigens dem Apostel fern; statt des äußeren Schülertums ist die innere Nachbildung (bzw. Nacherlebnisses) gekommen. Doch hat sich ein Rest des *μαθητής* in dem Ausdruck Eph 4, 21 *οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν* erhalten, was vielleicht auf eine größere Verwendung des Begriffs in der Missionspredigt hindeutet. Der Begriff „Gottes Willen zu tun" spielt eine ähnliche Rolle bei Paulus (Röm 12, 2; Kol 1, 9; 4, 12; cf. 5, 17;

---

[1]) Vgl. A. Seeberg, a. a O. p. 243 f.

[2]) Weder ist es wahrscheinlich, daß der Apostel mit dem letzten Satz: *καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν*, nur den ersten umschreiben will, noch paßt der Ausdruck *ἐποτίσθημεν* als Bild der Taufe.

[3]) Vgl. dazu oben p. 19 f.

[4]) Vgl. die Abschnitte „Das Gesetz Christi" p. 64—69 und „Der Charakter Jesu" p. 99—102.

6, 2. Als Inbegriff dieses Willens bzw. des göttlichen Gesetzes wird die Liebe vorausgesetzt, vgl. oben.

Die Tugend- und Lasterkataloge, die öfter bei Paulus vorausgesetzt werden, waren wohl teilweise vom Judentum übernommen, aber sie scheinen doch auch in der Lehre Jesu eine Rolle gespielt zu haben, vgl. etwa Mt 15, 19; Mk 7, 21 f., gleichwie sie jedenfalls bezüglich der Tugenden eine christliche Umbildung erhalten haben.

Schließlich kommen wir auf die eschatologischen Grundbegriffe des Apostels und können auch hier beobachten, wie sie größtenteils in der evangelischen Überlieferung wurzeln.

Die Parusie.

Um mit der Wiederkunft Christi zu beginnen, ist es beachtenswert, daß Paulus dieses zweite Kommen desselben nicht als seine Wiederkunft, sondern als seine Ankunft schlechthin, *ἡ παρουσία (τοῦ κυρίου)* bezeichnet (1 Th 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Th 2, 1. 8; 1 Kor 1, 8; 15, 23). Das kann nicht aus dem Wortsinn von *παρουσία* erklärt werden, als ob *παρουσία* nur von einer königlichen Ankunft gebraucht würde, bzw. ein so technischer Ausdruck dafür geworden wäre, daß es nur auf das Kommen des Herrn in Herrlichkeit paßte,[1]) vgl. dagegen 1 Kor 16, 17; 2 Kor 7, 6 f.; Phil 1, 26; 2, 12, wo es von der Ankunft ganz unansehnlicher Personen gebraucht ist. Man kann andererseits auch nicht behaupten, daß Paulus das erste Kommen Christi als so gering geachtet hätte, daß er deswegen nicht sein zweites Kommen als seine Wiederkunft bezeichnen könnte. Vielmehr datiert er von jenem ersten Kommen an den Wendepunkt der Zeiten. Und es ist auch nicht abzusehen, warum er nicht ebenso, wie er gelegentlich den Ausdruck *ἐπιφάνεια*, der vorzugsweise die Wiederkunft bezeichnet, auch auf das erste Kommen Christi bezieht, auch den Ausdruck *παρουσία* von dem ersten Kommen desselben gebrauchen können sollte. Wenn also Paulus und mit ihm seine Gemeinden gewohnt waren, von der Ankunft Christi (*ἡ παρουσία*) nur im Sinne seiner Wiederkunft zu sprechen, so wird dieser Sprachgebrauch nicht von Paulus aufgebracht sein, sondern auf urchristlicher Tradition beruhen. Denn die Anschauung, wonach erst das Wiederkommen Jesu seine eigentliche Ankunft als Messias bedeutet, entspricht zweifellos mehr der urgemeindlichen als der paulinischen Denkweise. Und insofern Matthäus[2]) hier den Sprach-

[1]) Vgl. Deißmann, Licht vom Osten, p. 269 f.

[2]) Vgl. Mt 24, 3. 27. 37. 39. Die beiden anderen Synoptiker gebrauchen den Ausdruck *παρουσία* nicht, sondern drücken den gleichen Gedanken anders aus. Wer ist wohl hier der ursprünglichere?

gebrauch des Herrn bewahrt hat, geht der Begriff „Parusie“ schließlich auf Jesus selbst zurück. Jedenfalls wird die zugrunde liegende Anschauung dem synoptischen Jesus konform sein. In der Parallelstelle zu Mt 24, 27 läßt Lukas den Herrn von „dem Tag des Menschensohnes“ sprechen (17, 24, vgl. den Plural v. 26). Damit werden wir zugleich auf einen anderen verwandten paulinischen Terminus geführt.

Der Tag des Herrn.

Den letzten Tag, den Tag des Gerichts, bezeichnet ja der Apostel öfter als „den Tag des Herrn“ [1]) bzw. den Tag (unseres) Herrn Jesu (Christi) [2]) oder einfach den Tag (Jesu) Christi. [3]) Dieser Ausdruck lehnt sich augensichtlich an den alttestamentlichen „Tag des Herrn“ an. Desto auffälliger ist die Stetigkeit, womit an die Stelle Jahves der Herr Jesus Christus eingesetzt ist, und zwar setzt Paulus diese Terminologie als den Lesern bekannt voraus. Auch hier ist es denn wahrscheinlich, daß Paulus auf Tradition fußt, und daß diese Tradition nicht sowohl jüdischen als evangelischen Ursprungs sei, indem auch in den Evangelien der Tag des Gerichts als der Tag Jesu Christi, bzw. des Menschensohnes erscheint, vgl. zum Ausdruck Lk 17, 22. 24. [4]) So begegnet uns denn auch an Stelle des Richterstuhles Gottes (Röm 14, 10, wo jedoch einige Zeugen *Χριστοῦ* lesen) der Richterstuhl Christi, 2 Kor 5, 10 (vgl. 1 Th 3, 13; 2 Th 1, 7. 10; Röm 2, 16). Das entspricht nicht dem jüdischen Glauben, wohl aber den eschatologischen Reden Jesu in den Evangelien, vgl. namentlich Mt 25, 31 ff., aber auch 7, 22 f. = Lk 13, 25 ff.; Mk 13, 26 f.; 8, 38 = Mt 16, 27; Lk 9, 26. Zwar findet sich einmal die Vorstellung vom Richteramt des Messias auch in einer jüdischen Apokalypse, den henochischen Bilderreden. [5]) Aber der vorchristliche Ursprung dieser Reden, bzw. der betreffenden Stellen ist doch nicht über jeden Zweifel erhaben, und daß die Vorstellung jedenfalls noch singulär dastand, wird aus der Haltung des IV. Esrabuchs ersichtlich, indem dort mit einer gewissen Emphase betont wird, daß eben Gott und niemand weiter der Weltrichter sein soll. [6])

[1]) 1 Th 5, 2; 2 Th 2, 2; 1 Kor 5, 5(?).

[2]) 1 Kor 1, 8; 5, 5(?); 2 Kor 1, 14.

[3]) Phil 1, 6. 10; 2, 16.

[4]) Zwar begegnet auch in den Bilderreden Henochs einmal (61, 5) der Ausdruck „Tag des Auserwählten, d. h. des Menschentums“, aber vgl. unten p. 126 f.

[5]) Hen 48, 5; 51, 3; 55, 4; 61, 1 ff.; 63.

[6]) 4. Esr 7, 33; 5, 56—6, 6; vgl. Bousset, Relig. des Judentums² p. 297: „IV Esr. betont mit aller Energie und wahrscheinlich unter Polemik gegen entgegengesetzte jüdische oder christliche Anschauungen, daß das Weltgericht dem Weltschöpfer zustehe und keinem anderen“.

Die negative Aussage „durch niemand weiter" enthält wahrscheinlich einen Protest gegen die christliche Lehre von dem Richteramt des Christus, wie die positive wohl dem eigentlichen jüdischen Dogma entspricht. Allerdings muß die Möglichkeit offen gehalten werden, daß die Juden auf diesem wie auf anderen Punkten der Christologie ihre ältere Anschauung aus antichristlichem Interesse unterdrückt haben können. Aber immerhin steht es fest, daß Paulus sich bewußt war, daß seine Verkündigung des Weltgerichts durch Jesus Christus zu dem ihm übergebenen Evangelium gehörte, vgl. Röm 2, 16, und dann wird sie auch zu dem Evangelium Christi gehört haben, indem das Evangelium des Paulus in dieser Beziehung nicht wohl von dem Evangelium der Urapostel (dem Evangelium der Beschneidung, Gal 2, 7) verschieden sein konnte, vgl. Gal 1, 23; 2, 7f., sondern beide vielmehr auf Jesus Christus zurückgehen mußten.

Die Auferstehung.

An die Wiederkunft Christi (zum Gericht) schließt sich die Auferstehung der Toten. Die *ἀνάστασις* spielt überall im Urchristentum, besonders auch in dem Bericht der Apostelgeschichte von der Missionspredigt des Paulus [1]) eine solche Rolle, daß es nicht zweifelhaft sein kann, daß die paulinischen Gemeinden diesen Begriff kannten, trotzdem daß der Apostel einmal genötigt ist, einer Gemeinde Aufschlüsse darüber zu geben, als ob sie diese Hoffnung nicht kannte (1 Th 4, 14—18), und einer anderen Gemeinde eine ausführliche Belehrung darüber zu geben (1 Kor c. 15). Aber näher angesehen dürfte die Thessalonicherstelle nicht mehr beweisen, als daß die Leser die rechte Anwendung der Auferstehungslehre auf sich zu machen nicht verstanden, [2]) gleichwie ja die Argumentation des Apostels zunächst beweisen will, daß die verstorbenen Gläubigen gegenüber den bei der Parusie noch Lebenden nicht im Nachteil sein werden. Und in Korinth waren es eben nur einzelne (*τινές*), welche die Auferstehung der Toten leugneten (15, 12). — Was nun den Ursprung der Auferstehungslehre betrifft, ist es ja zweifellos, daß Paulus schon als Pharisäer dieselbe geteilt hat. Aber immerhin hat der Christ Paulus für diesen Gedanken sowohl eine neue Begründung

[1]) Vgl. Act 17, 18. 32; 23, 6. 8; 24, 15. 21; 26, 23. Nach Hebr 6, 2 gehörte die Lehre von der *ἀνάστασις τῶν νεκρῶν* zu „dem Anfangswort Christi".

[2]) Vgl. Bornemann (bei Meyer Komm. zum N. T. 10 p. 190—193): „Noch machte die Überzeugung, daß wenigstens die Mehrzahl der Gemeindeglieder lebend in das Reich der Vollendung übergehen werde, die Auferstehungslehre mehr zu einem Stück der allgemeinen religiösen Geschichtsbetrachtung als zu einem wesentlichen Glied individuellen christlichen Heilsglaubens."

als eine neue Gestaltung gefunden, indem er die Gewißheit der Auferstehung auf die Auferweckung Christi gründet (1 Kor 15, 3—22) und den Auferstehungsleib als einen geistlichen, verklärten, dem jetzigen Leib Christi entsprechenden (Phil 3, 21, vgl. 1 Kor 15, 43. 49. 53), über die gegenwärtigen irdischen Bedingungen erhabenen Leib, ein entsprechendes Organ des *πνεῦμα* beschreibt (1 Kor 15, 35—49; 6, 13. 14). — Diese Konzeption entspricht aber derjenigen Vorstellung von dem Auferstehungsleben, die uns in der evangelischen Perikope von Jesu Gespräch mit den auferstehungsleugnenden Sadduzäern entgegentritt. Auch dort wird ein im Vergleich mit der pharisäischen Vorstellung vergeistigter Begriff der Auferstehung vertreten (vgl. besonders Lk 20, 35 f.).

Die Errettung (und das Verderben).

Die Begriffe Rechtfertigung, Erlösung, Annahme zur Gotteskindschaft haben neben ihrer zeitlich-soteriologischen Bedeutung auch einen eschatologischen Sinn.[1]) Das ist nun vor allem der Fall mit dem Begriff *σωτηρία* und *σώζειν*, den wir zum Schluß behandeln wollen. Das Ziel des Evangeliums bzw. des Glaubens ist Errettung zu bringen (vgl. Röm 1, 16). Und zwar wird diese Errettung als eine Errettung von dem (zukünftigen) Zorn am Tage des Gerichts beschrieben (vgl. Röm 5, 9 f. mit 1 Th 1, 10; 5, 9; Röm 2, 5) und von der Rechtfertigung (bzw. Versöhnung) als eine bereits erlebte Tat Gottes unterschieden (Röm 5, 9). Andererseits wird auch die *σωτηρία* als ein schon mit dem Glauben gegebenes Gut gefaßt, vgl. Eph 2, 8; 2 Kor 6, 2, indem wir sie in der Hoffnung besitzen (Röm 8, 24). Die Menschen werden daher in *οἱ σωζόμενοι* und *οἱ ἀπολλύμενοι* eingeteilt, je nachdem sie gläubig oder ungläubig sind (1 Kor 1, 18; 2 Kor 2, 15, vgl. 4, 3). Auch das Korrelat zur Errettung *ἡ ἀπώλεια* und das Verb *ἀπόλλυσθαι* hat zunächst einen eschatologischen Sinn, vgl. z. B. Phil 3, 19; Röm 2, 12; 9, 22; aber proleptisch kann das Verderben (jedenfalls das Verb *ἀπόλλυσθαι*) auch von der Gegenwart ausgesagt werden (vgl. die Stellen 1 Kor 1, 18; 2 Kor 2, 15; 4, 3 und Röm 14, 15 usw.).

Ungefähr die gleiche Verwendung der beiden Korrelatbegriffe finden wir nun auch in der evangelischen Überlieferung, nur daß sowohl *σώζειν* als *ἀπολλύειν* dort noch nicht in einem so ausschließlich technischen Sinn gebraucht werden. So wird z. B. das *σώζειν* öfter auch von leiblicher Heilung gebraucht, obwohl doch die geistliche Heilung mitklingt (vgl. z. B. den dankbaren Samariter Luk 17, 19), und „das Ver-

[1]) Vgl. Gal 5, 5; Röm 2, 13; 3, 20. 30 (Rechtfertigung); Röm 8, 23; Eph 1, 14; 4, 30, vgl. Lk 21, 28 (Erlösung); Röm 8, 23, vgl. 18 f. (*υἱοθεσία*).

lorene“ steht wohl in einem etwas weiteren, zugleich moralischen Sinn z. B. Mt 18, 11; Luk 19, 10. Aber sonst fehlt es weder an Stellen, wo die soteriologisch-eschatologische Bedeutung der beiden Begriffe klar hervortritt, noch an solchen Stellen, wo die Verbindung zwischen Errettung und Glauben ausgedrückt ist. So namentlich bei Lukas in der Deutung der Sämannsparabel 8, 12 und in der Perikope von der Sünderin im Hause des Pharisäers 7, 50. Verwandtschaft der paulinischen und evangelischen Auffassung der Begriffe „Errettung“ und „Verderben“ ist also deutlich vorhanden, aber bei so allgemeinen Begriffen ist allerdings nur mit Vorsicht auf Abhängigkeit zu schließen.

Leben (und Tod).

Das gleiche gilt endlich auch angesichts der Begriffe (ewiges) „Leben“ und „Tod“. Auch hier schlägt bei Paulus die eschatologische Orientierung vor, vgl. etwa Röm 6, 21. 22: *τὸ (δὲ) τέλος θάνατος — ζωὴν αἰώνιον*. Aber wie der „Tod“ Röm 7, 10 ff. als eine gegenwärtige Erfahrung beschrieben ist, so wird auch das Leben als ein hier in der Zeit beginnendes gefaßt (vgl. *ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον*) 8, 6. 10; Kol 3, 3; Eph 4, 18. Kol 2, 13 knüpft Paulus die Lebensspendung direkt an die Sündenvergebung. Sonst bilden Gerechtigkeit und Leben eine eng geschlossene Verbindung (vgl. Röm 6, 18 ff.).

Der Begriff des Lebens sowie der Begriff des Todes ist ja ein alttestamentlich-jüdisches Erbe. Allein näher angesehen erweist sich die paulinische Fassung derselben inhaltlich neu, insofern der Ton nicht auf die äußere Beglückung und das äußere Elend, sondern auf die innere Beseligung und die innere Unseligkeit gelegt ist. Das geht deutlich aus Röm 2. 7—10 hervor. Eben daher sind auch Leben und Tod aus der rein irdischen und eschatologischen Fassung in einen überweltlichen und gegenwärtigen Sinn umgebogen. Aber darin zeigt sich Paulus eben als ein Jünger Jesu. Zwar erscheint auch bei Jesus nach der synoptischen Darstellung seiner Lehre der Begriff Leben wesentlich eschatologisch (vgl. die Ausdrücke „zum Leben eingehen“, „das Leben erben“), aber nicht bloß nach Johannes, sondern auch nach den Synoptikern hat Jesus den Begriff ethisch-religiös sublimiert, vgl. seine Auseinandersetzung mit den Sadduzäern über das ewige Auferstehungsleben sowie die Seligpreisungen der Bergpredigt Mt 5, 3 ff. *Θάνατος* dagegen hat bei den Synoptikern noch nicht die prägnante Bedeutung erhalten wie bei Paulus.

Im ganzen genommen können wir von den soteriologisch-eschatologischen Grundbegriffen des Apostels jedenfalls sagen, daß wir in denselben „eine starke Gemeinsamkeit des Apostels mit der Verkündigung Jesu festzustellen haben, mag sich auch Paulus nirgends auf Jesus be-

rufen und mögen seine Gedankengänge auch ein individuelles Gepräge tragen." [1])

Es ist eine ansehnliche Reihe von lehrhaften Begriffen und Formeln des Apostels, die an uns jetzt vorbeipassiert ist: Das Apostolat, das Evangelium, das Reich Gottes, die Fülle der Zeit, die Buße, der Glaube; Glaube, Hoffnung und Liebe, die Erlösung, die Rechtfertigung, die Sündenvergebung, der neue Bund, der heilige Geist, die Gotteskindschaft, die Gemeinde, der Vater (Jesu Christi und unser), die triadische Formel (Gott, der Herr, der Geist), die Taufe, das Vaterunser, das Herrnmahl, ethische Grundbegriffe (Nachfolge Christi, Jünger Jesu usw.), die Parusie, der Tag des Herrn, der Richterstuhl Christi, die Auferstehung, die Errettung und das Verderben, das (ewige) Leben und der Tod. Mehr oder weniger deutlich stellte es sich bei allen jenen Begriffen heraus, daß sie nicht nur als den Lesern der paulinischen Briefe bekannt vorausgesetzt wurden, sondern daß auch das Verständnis derselben auf Pauli Benutzung der evangelischen Geschichte zurückwies. Die gleiche Erkenntnis ließe sich vielleicht noch auf andere (weniger wichtige) Begriffe ausstrecken, während andererseits eine Anzahl wichtiger paulinischer Begriffe, die wir übergangen haben (wie etwa Erwählung, Vorherbestimmung, Berufung, Fleisch und Geist, Sünde und Gnade, Versöhnung, Heiligung usw.) wesentlich ihre eigene Prägung tragen.

Somit haben wir denn erwiesen, daß Paulus in seiner Missionspredigt und Lehre nicht bloß im allgemeinen die Rahmen der evangelischen Geschichte benutzte, indem er die Messianität Jesu durch Nachweis der erfüllten Weissagung und durch geschichtliches Zeugnis von der messianischen und anderen wichtigen Tatsachen des Lebens Jesu erhärtete, und indem er die Worte des Herrn sowohl in dogmatischer als ethischer Beziehung als Norm verwertete: sondern daß er auch diese Rahmen im einzelnen ausfüllte, indem er konkrete Namen, Vorstellungen und Begriffe verwendet, welche eine genauere Kenntnis der Details des Lebens und der Lehre Jesu sowohl bei ihm selbst als bei seinen Lesern voraussetzt.

Damit ist der erste Teil unserer Aufgabe erledigt, und wir können zum zweiten Teil übergehen.

---

[1]) Feine, Theol. des N. T. p. 420.

Zweiter Teil.

Die Evangelien und das Evangelium des Paulus.

In dem ersten Teil unserer Arbeit haben wir versucht, den Nachweis zu erbringen, daß Paulus einerseits durch seine Zurückverweisungen auf seine mündliche Predigt und Lehre, andererseits durch seine Verwendung von gewissen Vorstellungen und Begriffen, deren Kenntnis er bei seinen Lesern einfach voraussetzt, zu erkennen gibt, daß seine den Briefen vorausgegangene Missionspredigt und „Katechese“ einen bedeutend größeren Stoff von der uns bekannten evangelischen Überlieferung verwertet haben muß, als eine oberflächliche Lektüre seiner Briefe vermuten lassen könnte.

In dem nunmehr folgenden zweiten Teil der Arbeit wollen wir einen anderen, entgegengesetzten Weg einschlagen und nicht von Paulus auf die evangelische Überlieferung rekurrieren, sondern von der evangelischen Überlieferung ausgehen, um auf Paulus zurückzukommen. Durch eine Untersuchung von der Bestimmung und Anlage der Evangelien wollen wir nämlich nachweisen, daß dieselben in Wirklichkeit einen Niederschlag der gemeinsamen apostolischen Evangeliumsverkündigung enthalten, oder daß die evangelische Überlieferung, bzw. der gemeinsame Grundbestandteil der Evangelien ein festes Element der allgemeinen urchristlichen Predigt und Lehre ausgemacht hat, so daß auch Paulus präsumptiv seinen Gemeinden die Hauptzüge der evangelischen Überlieferung mitgeteilt haben muß. Diese Präsumption wird sich dadurch bestätigen, daß seine Briefe eine Reihe von bedeutungsvollen Anklängen an Worte und Tatsachen der evangelischen Überlieferung enthalten, welche wir aufweisen wollen. Während diese sonst dem Verdacht unterliegen würden, daß sie vielmehr Vorbilder und Vorlagen der entsprechenden Evangelienstellen bildeten, werden sie nach dem obengenannten Nachweis in ein anderes Licht kommen, indem sie sich einfach als Reminiscenzen von der evangelischen Tradition erklären.

§ 7. Die Entstehung und Bestimmung der Evangelienschriften.

Zunächst soll also die Frage nach der Entstehung und Bestimmung unserer Evangelien erörtert werden, was am zweckmäßigsten dadurch geschieht, daß wir zunächst die kirchliche Tradition darüber verhören und sodann das Selbstzeugnis der Evangelien in Betracht nehmen.

1. Die kirchliche Tradition.

Obwohl die alte Überschrift der Evangelien als *εὐαγγέλιον κατά* usw. eine nahe Verwandtschaft zwischen dem Inhalt dieser Schriften und dem Inhalt dessen, was uns im Neuen Testament und namentlich bei dem ältesten Autor desselben, Paulus, als *εὐαγγέλιον* entgegentritt, anzudeuten scheint, kann man nicht sagen, daß die Frage nach dem Zusammenhang der beiden Verwendungen des Ausdrucks bisher befriedigend beantwortet ist. Gewiß hat der paulinische Begriff des *εὐαγγέλιον* mehrere Seiten und tritt mit verschiedenen Bedeutungsnuancen auf.[1]) Allein es genügt doch nicht, diese Bedeutungsnuancen einfach nebeneinander zu stellen,[2]) sondern es gilt eine Grundbedeutung herauszustellen, von wo aus die verschiedenen Bedeutungsnuancen sich entwickeln konnten und von wo aus namentlich die Übertragung des Ausdrucks *εὐαγγέλιον* auf die Bücher, welche die „evangelische Geschichte" enthalten, erklärlich wird. Es handelt sich m. a. W. vor allem um die Beziehungen zwischen dem allgemeinen Begriff der Heilsbotschaft und dem besonderen des „Lebens Jesu" oder zwischen dem „Evangelium" und den „Evangelien".

Wenn man nun das Verhältnis der Evangelien zu dem (apostolischen) Evangelium so auffaßt, wie etwa B. Weiß in seinem „Leben Jesu", kann man nicht gerade sagen, daß der Zusammenhang und die Kontinuität im Gebrauch des Ausdrucks *εὐαγγέλιον* verständlich gemacht wird.[3]) „Die Verkündigung der Apostel, welche den Glauben erwecken wollte, ging fast gar nicht auf die Details des Lebens Jesu ein, und

---

[1]) Vgl. etwa Gal 1, 11 ff. mit 1 Kor 15, 1 ff.

[2]) Das hat in sehr dankenswerter Weise Harnack in dem Anhang zu seiner Schrift „Kirchenverfassung und Kirchenrecht" Leipzig 1910 p. 234 ff. gemacht.

[3]) Eine nicht so einseitige Auffassung bietet Schlatter, Theol. des N. T. II p. 16 f. Er redet von einer doppelten Form der Verkündigung, die der Heilstatsachen (Paulus) und die der Erinnerungen (Evangelien), betont aber, daß die letztere nicht die jüngere ist, sondern von Anfang an in der Gemeinde neben der ersten hergeht, und daß sie den Zusammenhang mit der ersten Form dadurch festhält, daß der Grundriß, in den die einzelnen Erinnerungen eingelegt sind, derselbe ist.

dieselbe genügte auch für die Pflege des neuen religiös-sittlichen Lebens. In den Sonderversammlungen der Messiasgläubigen dagegen wird und muß man immer wieder zurückgekehrt sein zu den Erinnerungen aus dem Leben Jesu. . . . Indessen blieben dieselben zunächst auf den geschlossenen Kreis der Urgemeinde in Jerusalem beschränkt. In den heidenchristlichen Gemeinden fehlten für diese Details, die auf einem so völlig andersartigen Boden spielten, oft selbst die ersten Bedingungen des Verständnisses." (?) [1])

Vergleichen wir aber mit dieser Darstellung eines neueren Theologen, wonach die evang. Überlieferung eine ganz sekundäre Rolle gespielt hat, die Darstellung der ältesten kirchlichen Autoren von der Entstehung unserer Evangelien, so ergibt sich ein wesentlich anderes Bild der Sache. Irenäus weiß es nicht anders, als daß unsere geschriebenen Evangelien, „das viergestaltige Evangelium", eine schriftliche Fixierung der mündlichen Verkündigung der Apostel repräsentieren [2]) und er führt diese Vorstellung in bezug auf jedes einzelne der vier Evangelien aus. So sagt er von Matthäus, daß derselbe für die Hebräer in ihrer eigenen Sprache eine Evangelienschrift herausgegeben hat, während Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündeten und (dadurch) die Gemeinde gründeten. [3]) Nach dem Tod derselben aber hat Markus, der Jünger und Dolmetscher des Petrus, auch seinerseits die von Petrus verkündigten Dinge in Schrift überliefert (also eben das Evangelium des Petrus, die kirchengründende Predigt desselben in Rom, vgl. das über Matthäus Gesagte und die Parallele zwischen seinem Ev. und dem des Petrus und Paulus!). Aber auch Lukas, der Begleiter des Paulus, hat das von ihm verkündigte Evangelium in ein Buch niedergelegt. Danach hat Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust gelegen hat, auch seinerseits das Evangelium herausgegeben, während er in Ephesus verweilte. [4]) Also Irenäus und mit ihm die Kirche des ausgehenden zweiten Jahrhunderts hat zweifellos die Vorstellung gehabt, daß die Evangelien wesentlich

---

[1]) Leben Jesu I, 1882, p. 15—18 passim. Vgl. auch die Vorstellung Schleiermachers von den Diegesen (Luk 1, 1), die nur Aufzeichnungen von einzelnen Abschnitten des Lebens Jesu sein sollten — „einzelne Blätter über Jesus" (Barth, Einl. in das N. T. p. 166).

[2]) „Quod quidem tunc praeconaverunt (apostoli), postea vero ... in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum" Adv. haer. III, 1, 1.

[3]) Vgl. die Auslegung dieser Aussage von Chapman (Journ. of Theol. Stud. July 1905, p. 563 ff.) und die Bemerkungen Harnacks dazu in „Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte" usw., Leipzig 1911, p. 90 f.

[4]) Adv. haer. III, 1, 1.

einen Niederschlag des mündlichen apostolischen (ob individuell zwar etwas verschiedenen) Evangeliums enthalten, m. a. W. daß das mündliche apostolische Evangelium die evangelische Geschichte bzw. Details aus dem Leben Jesu umfaßt hat.[1])

Besonders zu beachten ist dabei auch, was Irenäus über die Bestimmung der Evangelien sagt. In dem angeführten Zeugnis über Matthäus scheint er nämlich an die Bestimmung seiner Schrift für Juden und nicht besonders für Judenchristen zu denken,[2]) worauf auch die Vergleichung mit der Verkündigung des Petrus und Paulus in Rom deutet (vgl. „und die Gemeinde gründeten"). Auch für Markus und für die beiden anderen wird es dann wohl gelten, daß ihre Schriften sowie die denselben zugrunde liegende Verkündigung nicht nur für die schon Gläubigen, sondern zunächst für die noch zu Gewinnenden bzw. für die Katechumenen bestimmt waren. — Damit stimmt auch die Notiz des Clemens Alex. über Markus, wonach die Lehrverträge des Petrus, welche Markus aufgezeichnet hat, vor einem Kreis von kaiserlichen Rittern (quibusdam Caesareneis equitibus) gehalten wurden, d. h. also nicht vor der eigentlichen Gemeinde, sondern vor einem Kreis, der offenbar noch auf dem Stadium der Katechumenen stand, jedenfalls Katechumenen oder „Idioten" umfaßte (vgl. palam).[3]) Was man auch von der Glaubwürdigkeit dieser Notiz sagen mag, jedenfalls ist kein Grund vorhanden, den uns hier interessierenden Umstand, daß die Hörer nicht die Gemeinde, sondern ein Missionspublikum waren, anzuzweifeln.

In die gleiche Richtung weist auch eine Bemerkung des Eusebius, wo er von der nachapostolischen Mission redet. Er schreibt nämlich von den ältesten Missionaren — zur Zeit Trajans — daß sie in unmittelbarem Anschluß an ihre mündliche Predigt den gläubigen Hörern die Evangelien eingehändigt haben.[4]) Das deutet offenbar darauf hin,

---

[1]) Wir können hier von dem Unterschied der verschiedenen Stufen der Evangelisation (Bekehrungspredigt und Unterricht) absehen.

[2]) Anders freilich Origenes (bei Euseb. h. c. VI, 25, 4) und Eusebius (h. c. III, 24, 6). Vgl. dagegen Zahn Einl. II³, p. 294 ff. — Daß Justin den Gebrauch der Evangelien im Gottesdienst der Gemeinde bezeugt, ist kein Beweis gegen ihren Zusammenhang speziell mit der Missionspredigt und Katechese, denn der erste Teil des Gottesdienstes zur Zeit des Justin war ja zugleich von missionierender Art.

[3]) Hypot. zu 1 Petr 5, 13: Marcus Petri sectator, praedicante Petro evangelium palam Romae coram quibusdam Caesareneis equitibus et multa Christi testimonia proferente, petitus ab eis, ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scripsit ex his quae Petro dicta sunt evangelium quod secundum Marcum vocitatur.

[4]) h. e. III, 37, 2, vgl. Zahn, Einl. in das N. T. II³, p. 176.

daß der Inhalt der Evangelien nur eine Repetition bzw. eine nähere Ausführung des mündlichen Evangeliums repräsentierte.[1])

Wollte jemand aber die bisher angeführten Zeugnisse als zu späte bemängeln, so können wir ihm entgegenhalten, daß bereits das Zeugnis des Presbyters bei Papias auf das gleiche Ergebnis führt. Wenn er nämlich von Markus spricht und seine mangelhafte Anordnung des Stoffes erklären will, so verweist er darauf, daß Petrus, den er begleitet hatte und dessen Interpret er war, „seine Lehrvorträge nach den Bedürfnissen einrichtete“, und daß er nicht auf eine literarische (?) Ordnung, sondern nur auf Vollständigkeit und Genauigkeit der Aufzeichnung des Gehörten ausging. Petrus muß demnach eine Reihe Lehrvorträge gehalten haben, welche zusammen einen „Kursus“ des Evangeliums bilden sollten, indem er, wie Clemens sagt, die verschiedenen „testimonia Christi“ hervorhob. Und dem entspricht doch auch die tatsächliche Anlage des Evangeliums.

Was so die kirchliche Tradition über die Entstehung und die Bestimmung der Evangelien sagt, findet seine Bestätigung und Ausfüllung durch die Beobachtungen, welche wir über den Gebrauch des Terminus *εὐαγγέλιον* machen können. Derselbe wird nämlich nicht nur bei Irenäus, Theophilus und Justin, sondern bereits auch in der Apostellehre von der schriftlichen Aufzeichnung der Worte und Taten Jesu gebraucht, vgl. Did 8, 2; 11, 3; 15, 3. 4.[2]) Auch von dem Brief der Smyrnäer gilt wahrscheinlich das gleiche, vgl. 4. Jedenfalls bedeutet hier das Evangelium den Komplex von Taten und Worten Jesu, wie es den Inhalt des geschriebenen Evangeliums ausmacht. Und diese Bedeutung läßt sich wohl schon bei Ignatius nachweisen, ob es auch zweifelhaft bleibt, inwieweit hier die Details der Geschichte Jesu mitberücksichtigt sind, vgl. Phil 9, 2; 5, 1f.; 8, 2; Smyrn 5, 1; 7, 2. „Daß Ignatius schon Evangelienbücher gekannt hat (vor allem den Mt), unterliegt ja keinem Zweifel. Daß er an sie bei Evangelium bereits mitgedacht hat, ist höchst wahrscheinlich. Der Übergang ist von Paulus angebahnt worden“, so urteilt Harnack.[3]) Ohne dem letzten Satz

---

[1]) J. Kunze hat in seinem Aufsatz: Die Übergabe der Evangelien beim Taufunterricht (Neue Kirchl. Zeitschrift XIX, 1908, p. 568ff.) den Nachweis erbracht, daß schon Irenäus (und wahrscheinlich auch das nachapost. Zeitalter) die im „Sacramentarium Gelasianum“ bezeugte Sitte der „traditio quattuor evangeliarum“ an die Katechumenen gekannt haben müsse.

[2]) Vgl. Harnack, Kirchenverfassung usw., p. 226ff.: „es ist zweifellos, daß ihm Evangelium das bedeutet, was wir heute so nennen, und daß es in schriftlicher Form vor ihm und seinen Lesern lag.“

[3]) a. a. O. p. 231f. Gewiß schränkt H. das Urteil ein, indem er von Paulus sagt, daß er das Evangelium doch nicht in strenger Weise auf den Begriff

ganz zustimmen zu können, notieren wir es als eine erfreuliche Erkenntnis, wenn derselbe Verfasser auch vorhin sagt: „in welchem Grade muß die Mitteilung der Herrnworte und -taten den Hauptinhalt der Frohbotschaft von Anfang an gebildet haben, wenn sie terminologisch und exklusiv mit ihr identifiziert wurde!“ [1])

Daß die spätere kirchliche Terminologie eine gewisse Verengerung des Begriffs „Evangelium“ bezeichnet, müssen natürlich auch wir zugeben. Aber wir meinen, daß diese Verengerung sich daher erklärt, daß *εὐαγγέλιον* bereits von Anfang an von dem Begriff der Geschichte Jesu, *τὰ λόγια* (*τοῦ κυρίου*) bzw. *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* [2]) untrennbar war, so daß der Inhalt des Evangeliums wesentlich mit dem Inhalt der evangelischen Überlieferung zusammenfiel. Das ist jedenfalls die Ansicht der altkirchlichen Tradition, so weit wir sie zurückverfolgen können. Es fragt sich nun bloß, ob diese kirchliche Ansicht von dem Charakter des Evangeliums und der Evangelien mit dem Selbstzeugnis und der tatsächlichen Beschaffenheit der letzteren übereinstimme. Das soll nunmehr der Gegenstand unserer Untersuchung sein.

2. Das Selbstzeugnis der Evangelien.

Den deutlichsten Aufschluß über die Entstehung und die Bestimmung der Evangelien und zugleich der evangelischen Überlieferung bietet uns bekanntlich Lukas in dem Prolog seines Evangeliums, Lk 1, 1—4. Daraus entnehmen wir, daß man schon früh anfing, Aufzeichnungen des evangelischen Stoffes zu machen, und daß diese nicht wenigen Aufzeichnungen der mündlichen apostolischen Überlieferung folgten (vgl. *καθὼς παρέδοσαν*) und wohl ungefähr den gleichen Umfang hatten wie die Überlieferung. Denn Lukas spricht nicht bloß von Diegesen, Berichten, welche bald diesen, bald jenen Bestandteil der evangelischen Geschichte umfaßten, [3]) sondern von *διήγησιν* im Singular, einem Bericht, der in den verschiedenen Fällen insofern der gleiche war, als er der gleichen, apostolischen Überlieferung als Norm folgte. Wir sagen: die gleiche, apostolische Überlieferung; denn der Ausdruck *οἱ ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου* bezeichnet wegen des gemeinsamen Artikels (*οἱ*) die Diener des Worts als identisch mit den Augenzeugen (desselben), welche zugleich *ἀπ᾽ ἀρχῆς* Augenzeugen

„Evangelium von Christus“ beschränkt. Aber p. 223 gibt er zu, daß eine Stelle wie 1 Kor 15, 1 ff. dem späteren Begriff mindestens nahezukommen scheint.

[1]) a. a. O. p. 223.

[2]) Vgl. Papias zu Markus.

[3]) Vgl. die Diegesentheorie Schleiermachers.

waren, d. h. vom Anfang des öffentlichen Hervortretens Jesu, und dann natürlich auch bis zum Schluß desselben, vgl. Apg. 1, 21, wo die beiden Termine, die Taufe Jesu und seine Aufnahme (seine Himmelfahrt) genannt sind.[1] Dann wird aber die Überlieferung eben die innerhalb der genannten Grenzen liegende Geschichte, also das ganze Leben Jesu, und insofern nicht einen individuell ganz verschiedenen, sondern einen relativ gemeinsamen Stoff, einen einigermaßen konstanten Kreis von Daten des Lebens Jesu umfaßt haben. Dasselbe wird auch dadurch wahrscheinlich gemacht, daß die Träger der gemeinten Überlieferung zugleich die Diener des Worts, d. h. vor allem die Apostel waren, und die Überlieferung also zu ihrem Amt am Wort gehörte. Endlich erscheinen als die Empfänger jener *παράδοσις* nicht beliebige Kreise von Christen, sondern die Christen überhaupt; denn *ἡμῖν* sagt Lukas im Namen der christlichen Gemeinde, wenn anders das zweite von *παρέδοσαν* abhängige *ἡμῖν* nicht einen ganz anderen Kreis bezeichnen soll als das *ἡμῖν* nach *πεπληροφορ. ἐν.* Dies kann nämlich nicht auf ein unbestimmtes Publikum bezogen werden, sondern nur auf die ganze Christenheit. Bezeichnet aber *ἡμῖν* in v. 1 und v. 2 den gleichen Kreis, dann kann *πεπληροφορημένων* unmöglich „vollzogen" heißen, sondern nur „zur vollen Überzeugung gebracht", wie es die Väter nahmen; denn die Tatsachen, welche „unter uns" geschehen waren, brauchten nicht erst denselben „uns" überliefert zu werden.[2] Daraus folgt nun wieder, daß die Tatsachen der evangelischen Überlieferung den Christen insgemein beigebracht waren (denn die *πράγματα*, von welchen die geschriebene *διήγησις* handelte, waren ja der mündlichen *παράδοσις* entnommen).

Fragen wir weiter, wann oder bei welcher Gelegenheit jene Tatsachen der evangelischen Überlieferung den Christen zur vollen Überzeugung gebracht waren, so liegt es von vornherein nahe, an den Katechumenenunterricht zu denken. Das scheint aber auch in dem lukanischen Prolog eine Bestätigung zu finden. Denn die *λόγοι*, in denen Theophilus unterrichtet worden ist (*κατηχήθης*),[3] hängen sicherlich irgendwie mit den obengenannten *πράγματα* zusammen. Zwar bedeutet *λόγοι* wohl zunächst „Lehren", und der Sinn könnte daher bloß sein, daß die christliche Lehre, welche Theophilus empfangen hat, jetzt durch

[1]) Vgl. auch Joh 15, 27: „Ihr sollt zeugen, denn Ihr waret bei mir von Anfang".

[2]) Etwas anderes war es mit der schriftlichen Aufzeichnung, welche diese Tatsachen fixierten.

[3]) Zahn will zwar hier *κατηχήθης* in dem allgemeineren Sinn = „einen Gerücht, eine Kunde hören" fassen (vgl. Act 21, 21. 24). Aber dazu paßt weder das Objekt = *λόγοι* noch der Zusammenhang, der zweifellos auf den technischen Sinn des *κατηχεῖν* (vgl. Gal 6, 6; Act 18, 25) hinweist.

die Darstellung der sie begründenden Geschichte bewiesen sein soll. [1]) Allein nach der Analogie mit dem alttestamentlichen דְּבָרִים ist es wahrscheinlicher, daß λόγοι (ob nicht gerade = πράγματα wenigstens) Lehren in geschichtlicher Form bezeichnet (vgl. Act 1, 1: λόγος = Buch bzw. Geschichtserzählung), so daß in der Realität kein wesentlicher Unterschied zwischen πράγματα und λόγοι bestehen bleibt.

Wenn aber Lukas sich aufgefordert fühlt, eine neue Darstellung jener πράγματα für Theophilus zu schreiben, dann beweist das nicht, daß dieser bisher nur die christlichen Lehrstücke und nicht die sie begründeten Tatsachen der evangelischen Geschichte durch Unterricht kennen gelernt hat und sie nun erst durch Lukas kennen lernen soll, damit er von den Lehren überzeugt werden könne. Denn was seine volle Erkenntnis (ἐπιγνῷς) von der Unumstößlichkeit jener Lehren (λόγοι) bewirken soll, ist nicht die bloße Mitteilung bzw. Aufzeichnung von den betreffenden πράγματα, sondern die Genauigkeit und Vollständigkeit der lukanischen Darstellung, bzw. die mit den Worten παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἄνωθεν ἀκριβῶς ... καθεξῆς γράψαι bezeichneten Vorzüge derselben. Es handelt sich m. a. W. hier nicht um die allgemein-christliche Glaubensgewißheit — die πράγματα waren ohnehin πεπληροφορημένα — sondern um eine spezifisch-historische Gewißheit um die Tatsachen des Evangeliums.

Mithin will „das Evangelium“ des Lukas eine schriftliche Fixierung der dem Theophilus aus dem Katechumenenunterricht bekannten evangelischen Tradition bieten, aber freilich so, daß dieselbe in einem größeren geschichtlichen Zusammenhang und in erweiterter Gestalt hervortritt.

Nach der altchristlichen Tradition, wie sie uns Clem. recogn. X, 71 begegnet, ist Theophilus ein reicher Christ in Antiochien gewesen, und diese Tradition wird von Gelehrten wie Meyer und Zahn für glaubwürdig gehalten. Die späteren Fabeln von seinem Episkopat daselbst können nicht die genannte Tradition diskreditieren. Wenn nun auch Lukas selbst ein Antiochener gewesen ist, wie Eusebius und vor ihm wahrscheinlich Julius Africanus berichten, [2]) dann gibt uns der lukanische Prolog wertvolle Aufschlüsse über die Verwendung der evangelischen Überlieferung im Katechumenenunterricht der antiochenischen Gemeinde, wo Paulus so lange gewirkt (6—7 Jahre) und möglicherweise auch Theophilus bekehrt hat. [3]) Wenn der Text des Cod. D zu Apg 11, 28

---

[1]) Vgl. Meyer-Weiß⁹ zur St.

[2]) Vgl. auch den Text der D zu Apg 11, 28, cfr. Zahn, Einl. in das N. T. II ³ p. 336f. u. 338f.

[3]) Die Tradition Clem. recogn. X, 71 setzt denselben freilich in Beziehung zu Petrus, aber ob dahinter nicht eigentlich Paulus steckt?

einen geschichtlichen Wert hat, muß Lukas, der sich selbst zum ersten Male (συνεστραμμένων ἡμῶν) einführt, schon vor dem Regierungsantritt des Claudius (Januar 41) ein Mitglied der antiochenischen Gemeinde gewesen sein. [1]) Jedenfalls wird er wohl schon in Antiochien die Wirksamkeit des Paulus kennen gelernt und einen Eindruck von seiner Evangelisationsmethode gewonnen haben. Setzt er nun voraus, daß alle Christen im Katechumenenunterricht die evangelische Überlieferung überkommen haben, dann kann er ja unmöglich eine andere Vorstellung von den paulinischen Gemeinden gehabt haben. Auch diese müssen danach als Katechumenen die evangelische Überlieferung kennen gelernt haben. — Dafür spricht nun auch folgende Beobachtung. Nicht nur hat Paulus selbst seit seiner Bekehrung jahrelang mit ehemaligen Gliedern der Muttergemeinde in Verkehr gestanden — so während des Aufenthaltes in Damaskus und während der 6—7 Jahre, die er in der antiochenischen Gemeinde, deren Grundstock aus Flüchtlingen von Jerusalem bestand, verlebte — sondern er hat auch dafür gesorgt, auf seinen Missionsreisen von Mitgliedern der Urgemeinde wie Barnabas, Markus und Silas begleitet und unterstützt zu sein. „Es hat also den Gemeinden, welche durch die Arbeit des P. und seiner Gehilfen gestiftet wurden, von Anfang nicht an Gelegenheit und Mitteln gefehlt, von der Geschichte Jesu eine ins einzelne gehende Kenntnis zu erwerben.“ [2])

Doch kehren wir zum Selbstzeugnis der Evangelien zurück, so muß weiter darauf aufmerksam gemacht werden, daß mehrere Stellen in denselben selbst andeuten, daß die einzelnen Worte und Taten Jesu dazu bestimmt waren, von den Aposteln der Welt überliefert zu werden, bzw. daß es die Pflicht der Apostel war, solches zu tun. Betont Jesus mit Emphase, daß seine Worte von ewiger Dauer waren (Mt 24, 35 par.), so sollten sie natürlich auch allen seinen nachgeborenen Jüngern mitgeteilt werden, wie er ja auch nach Mt 28, 19 den Aposteln ausdrücklich in Auftrag gegeben hat, die zu werbenden Jünger (bzw. „die Heiden“) durch den Unterricht zu lehren, alles was er ihnen befohlen hat zu halten. Was Jesus seinen Jüngern in Finsternis gesagt, sollten dieselben im Licht aussprechen, was er ihnen ins Ohr gesagt, auf den Dächern predigen (Mt 10, 27 par.). — Und was die Taten, bzw. Erlebnisse Jesu betrifft, so setzt ein Wort wie Mt 26, 13 par. voraus, daß nicht nur diese einzelne Begebenheit, sondern auch andere entsprechende zugleich mit dem „Evangelium“ erwähnt werden sollten.

---

[1]) Nach 11, 20 und 26 gehört er dann zu den ersten „Christen“ in Antiochia.
[2]) Zahn, Einl. II³, p. 165.

Daß dies auch in der Tat geschehen ist, konnten wir aus dem Prolog des Lukas entnehmen, wo er über die Motive seiner Schrift Rechenschaft gab. Fragen wir nun, ob nicht auch die anderen Evangelisten etwas über den Inhalt und die Bestimmung ihrer Schriften sagen, so finden wir bekanntlich weder bei Matthäus noch bei Markus eine direkte Angabe darüber; nur hat Markus eine Überschrift, die, wie wir nachher sehen sollen, von erheblichem Interesse ist. Dagegen begegnet uns im vierten Evangelium eine ausdrückliche Erklärung über den Gesichtspunkt für die Schriftstellerei des Verfassers 20, 31: „Auch viele andere Zeichen nun tat Jesus vor den Jüngern, die nicht aufgeschrieben sind in diesem Buche. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben Leben habet in seinem Namen."

Auffällig ist dabei, daß Joh zugleich an eine bestimmte Adresse, also wohl eine oder mehrere Gemeinden sich zu wenden scheint, indem er „Ihr" sagt und andererseits doch voraussetzt, daß seine Leser noch den Glauben zu lernen brauchen, indem er *ἵνα πιστεύ(σ)ητε*[1]) *ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός* usw. sagt. Danach sieht es ja zunächst so aus, als ob die Leser noch nicht gläubig seien, sondern aus einem Missionspublikum bzw. aus Katechumenen bestehen, und als ob Joh wirklich das „Evangelium" im Sinne der grundlegenden Verkündigung — Missionspredigt und Katechese — enthalte. Aber vielleicht ist das nur ein Schein? Nach Zahn, der in 20, 31 die Lesart *πιστεύητε* urgiert, handelt es sich bei der Bestimmung des Buches nicht um die Begründung des Glaubens bei Nichtglaubenden, sondern nur um Stärkung und Förderung der Christen im Glauben.[2]) Das vierte Evangelium unterscheide sich von den Synoptikern eben durch seinen esoterischen Charakter. Setzt er doch auch die synoptische Darstellung voraus, gleichwie es alte kirchliche Tradition ist, daß Joh. sein „pneumatisches Evangelium" als eine Ergänzung der drei älteren „somatischen" geschrieben habe (so Clemens Alex.).[3])

Daß „nun die bereits Glaubenden das Glauben noch als Aufgabe vor sich haben", ist zwar oft im Laufe des Buches ausgedrückt, aber das beweist nichts für die Auffassung Zahns, so gewiß erst die letzte Stufe des Glaubens, welche Thomas erreicht hatte (20, 27—39), als das Ärgernis des Todes Jesu überwunden war, den vollen christlichen Glauben repräsentiert, während die früheren Stufen des Jüngerglaubens von Jesus

[1]) Nur ℵ* und B lesen *πιστεύητε* (Präsens), während die übrigen Zeugen *πιστεύσητε* (Aorist) haben.

[2]) Zahn, Das Evang. des Johannes z. St., vgl. Einleitung in das N. T. II³ § 68.

[3]) Vgl. Zahn, Einl. in das N. T. II³ § 67.

selbst als unvollkommen bezeichnet wurden (vgl. namentlich 16, 32). Und die Weise, in der etwa 19, 35 — nach Erwähnung des Lanzenstiches in die Seite Jesu und des Ausfließens von Wasser und Blut von seinem Herzen — die Leser apostrophiert werden: *ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε*, erklärt sich doch leichter im Hinblick auf einen Kreis, der noch in der Erziehung zum christlichen Glauben stand, als im Hinblick auf Leute, die bereits überzeugte Christen waren. Auf die Lesart *πιστευήτε* (Präsens) statt *πιστεύσητε* (Aorist) kann jedenfalls nichts gebaut werden, da die Textüberlieferung zu unsicher ist (vgl. die Anmerkung oben p. 140) und in anderen Fällen wie 11, 15 und 14, 29 umgekehrt Aorist (*πιστεύσητε*) von den Jüngern gebraucht wird, während 6, 29 Präsens von den Nichtjüngern zu stehen scheint. Zwar bedürfen ja die schon Gläubiggewordenen immer aufs neue gläubig resp. im Glauben gefördert und bestätigt zu werden. Allein wenn man das Evangelium als ein Ganzes nimmt und die planmäßige Betonung einerseits der Entwicklung des Jüngerglaubens (zur Reife), andererseits der Entwicklung des jüdischen Unglaubens (zur Verstockung) beobachtet, kann man sich nicht dem Eindruck verschließen, daß wir es hier mit einer grundlegenden Erziehung der Katechumenen zum Glauben zu tun haben. Auch brauchen die gelegentlichen Anspielungen des Joh. auf die synoptische Darstellung des Lebens Jesu nicht mehr zu beweisen, als daß der Verfasser selbst die betreffende Darstellung bzw. die Schriften der älteren Evangelisten (namentlich Markus) kennt, während die Ergänzungen und Korrekturen des Johannes wohl deutlicher hätten hervorgehoben werden müssen, wenn er auch die Kenntnis der Synoptiker bei seinen Lesern vorausgesetzt hätte. Wie erklärt sich dann aber die Tatsache, daß Joh. an seine Leser als an eine bestimmte Gemeinde redet? Die alte Tradition gibt uns da einen Fingerzeig, indem sie darauf hinweist, daß die Schrift des Joh. eben nur eine schriftliche Aufzeichnung seines mündlichen Evangeliums enthält. Wie der greise Apostel in seiner Predigt und Lehre gewohnt war, seine Hörer direkt anzureden, so tut er es noch in seiner Schrift seinen Lesern gegenüber. In den Versammlungen, worin er seine evangelischen Vorträge gehalten hat, wird aber ein gemischtes Publikum dagewesen sein; es waren sicher Gemeindeversammlungen von der 1 Kor 14 beschriebenen Art, welche eine missionierende Tendenz hatte, indem auch *ἄπιστοι* und *ἰδιῶται* Zutritt hatten. Daraus erklärt sich schließlich auch der Doppelcharakter des Evangeliums, insofern sein Inhalt zugleich auf die Begründung des Glaubens bei angehenden Jüngern und auf Förderung des Glaubens bei schon getauften Christen auszugehen scheint. Übrigens ist das nicht eine für das Johannesevangelium eigentümliche Bestimmung. Nach Justin wurden die Evangelien

alle im Vormittagsgottesdienst, der zugleich für die Gläubigen und für die noch Ungläubigen bestimmt war, gelesen.

Somit bleibt auch das vierte Evangelium — trotz seines scheinbaren esoterischen Charakters — ein Zeugnis davon, daß der Begriff Evangelium eine die Worte und Taten Jesu umfassende Missionsverkündigung von Jesus Christus bedeutet hat.

Endlich weist uns die Überschrift des Markus in die gleiche Richtung. Die Worte *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* (*υἱοῦ θεοῦ*) können hier nicht mit dem folgenden v. 2f.: *καθὼς γέγραπται κτλ.* oder gar mit v. 4 *ἐγένετο Ἰωάννης κτλ.* verbunden werden, da *τὸ εὐαγγέλιον* hier unmöglich die objektive Bedeutung „evangelische Geschichte" (res gestae) haben kann. Sie müssen also für sich als ein selbständiger Satz genommen werden: „Anfang des Evangeliums etc." Das kann aber nicht, wie Zahn meint, Überschrift der ganzen Schrift des Markus sein, als ob ihr Inhalt den Anfang bzw. Ursprung des jetzt in der Welt gepredigten Evangeliums Jesu Christi [1]) bezeichnete. Wie scharfsinnig er auch nachzuweisen versucht hat, daß die Schrift des Markus tatsächlich von diesem Gedanken regiert sei, muß er doch schließlich zugeben, daß der Gesichtspunkt nicht durchgeführt worden ist.[2]) Aber auch abgesehen davon ist es eine wunderliche Vorstellung, daß die evangelische Geschichte als der Anfang (Ursprung) des Evangeliums Christi betrachtet sein sollte, wozu noch kommt, daß *τὸ εὐαγγέλιον* dann in der nicht nachweisbaren Bedeutung „Tätigkeit des Verkündigens" stehen würde. Nicht also als Überschrift des ganzen Buches, sondern nur als Bezeichnung des Anfangs desselben wird *ἀρχή κτλ.* gemeint sein. Gleichwie etwa Hosea 1, 2: *ἀρχὴ λόγου κυρίου πρὸς Ὡσῆε* den Beginn der Offenbarung markiert, nachdem das ganze Buch des Propheten mit *λόγος κυρίου* überschrieben war, wird der Sinn des *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. κτλ.* einfach der sein, daß das Evangelium J. Chr. hier bzw. mit dem Bericht von Johannes dem Täufer seinen Anfang nimmt. Daraus folgt noch nicht, daß *εὐαγγέλιον* in dem späteren Sinn von Evangelienschrift stehen sollte. Aber freilich zeigt unsere Stelle, wie schnell und leicht sich der Übergang zu jener Bedeutung des Wortes vollziehen ließ. Denn schon hier faßt der Begriff Evangelium die evangelische Geschichte in sich und entspricht beinahe unserem Begriff: „evangelische Überlieferung".

Wie steht es dann aber mit dem hinzugefügten Genitiv *Ἰησοῦ Χριστοῦ*? Was hier beginnt, ist doch wohl eine Erzählung von Jesus

---

[1]) Welches damit seinen Anfang genommen hat, daß Jesus, der Apostel Gottes (Hebr 3, 1), es zuerst predigte.

[2]) Vgl. Einl. in das N. T. II³ p. 231.

Christus, und nicht seine eigene Botschaft. Zwar ist erst von v. 9 an von Jesus die Rede, aber die kurze Erzählung von Johannes bildet nur den Übergang (bzw. den Anfang) dazu. Und dazu kommt noch die Beobachtung, daß die Predigt nur die eine und weniger hervortretende Seite seiner Tätigkeit bei Markus bildet. Das Hauptgewicht fällt bei ihm vielmehr auf die Wunder Jesu. Auch insofern ist also Jesus mehr das Objekt als das Subjekt des Evangeliums. Endlich erscheint als der Gegenstand der Botschaft Jesu nicht sowohl das, was den Gegenstand des Evangeliums Marci bildet (die Person Jesu Christi bzw. die Heilstatsachen) als vielmehr das Reich Gottes, vgl. 1, 15, wonach Jesus die Verkündigung des Evangeliums Gottes mit der Ankündigung beginnt: das Reich Gottes ist nahegekommen (ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). — Somit scheint man genötigt zu sein, Ἰησοῦ Χριστοῦ in der Überschrift als Gen. obj. zu nehmen: Beginn des Evangeliums von Jesus Christus.

Das streitet ja allerdings gegen die sonstige Verwendung des persönlichen Genetivs bei εὐαγγέλιον (und ähnlichen Begriffen), namentlich auch gegen den paulinischen Gebrauch.[1]) Aber es ließe sich doch wohl noch denken, daß wir hier eine Ausnahme von der sonstigen Regel hätten. Immerhin fragt es sich doch, ob wir nicht besser mit der gewöhnlichen Bedeutung des Genetivs auskommen. Denn obwohl diese Schrift keineswegs nur eine Wiedergabe der eigenen Botschaft Jesu Christi enthält, so könnte ihr Inhalt doch a parte potiori als das Evangelium Jesu Christi bezeichnet werden, gleichwie Jesus bereits am Anfang (1, 14) eben als Herold des Evangeliums eingeführt wird; seine Tätigkeit in Galiläa beginnt damit, daß er das Evangelium verkündigt. Wenn es sich aber um den Inhalt des Evangeliums handelt, so darf man nicht ohne weiteres 1, 14f. zum Kanon des Verständnisses Marci machen; denn jedenfalls denkt er an den Stellen 13, 10 und 14, 9 an die apostolische Botschaft seiner Zeit, welche von den Heilstatsachen (bzw. der Geschichte Jesu) handelte, und wahrscheinlich ist die gleiche Bedeutung des εὐαγγέλιον auch 8, 35 und 10, 29 anzunehmen.[2]) Dann aber ist es sehr prekär, den Sinn des εὐαγγ. in der Überschrift nach 1, 14 bestimmen zu wollen. Andererseits will es auch nicht befriedigen, eine ganz verschiedene Bedeutung des Wortes an den verschiedenen Stellen des Buches zu statuieren; denn wollte man sich auch mit der Hypothese einer Herübernahme der vier letzten Stellen (8, 35—14, 9) aus der „apostolischen Quelle“ zu helfen versuchen, so müssen jedenfalls die beiden ersten Stellen von Markus selbst konzipiert sein und also den

---

[1]) Vgl. oben p. 58ff.

[2]) Vgl. Wellhausen, Das Evang. Marci z. St.; Einleitung in die drei ersten Evangelien, p. 110f. A. Seeberg, Das Evangelium Christi, p. 69ff.

gleichen Sinn des Begriffs darbieten. Nun aber muß es wohl zugegeben werden, daß in der Überschrift die Bedeutung „Reichsbotschaft" sehr wenig paßt, falls diese etwas von der „Tatsachenbotschaft" wesentlich Verschiedenes sein soll.

Es ist indessen sehr fraglich, ob die Botschaft von der Nähe des Gottesreiches bzw. der Gottesherrschaft etwas von der Botschaft der Heilstatsachen bzw. des in Christo erschienenen Heils wesentlich Verschiedenes sei, oder ob nicht vielmehr für das Bewußtsein der neutestamentlichen Männer die beiden Begriffe wesentlich zusammenfallen. In Wirklichkeit zeigen uns ja alle die synoptischen Evangelien, wie Jesu Ankündigung von der Nähe der Gottesherrschaft nach und nach in sein Selbstzeugnis bzw. die Ankündigung der Heilstatsachen übergeht. Und in der Tat wollen uns dieselben Evangelien zeigen, wie die Herrschaft Gottes durch die Herrschaft Jesu Christi sich verwirklicht. Dem entspricht auch die Beobachtung, daß die Begriffe „Gottesherrschaft" und „Christus" auch insofern einen merklichen Parallelismus aufweisen, als die beiden Größen zugleich als schon gegenwärtig und erst zukünftig erscheinen, daher auch beide als ein „Mysterium" dargestellt sind.[1]) Wie schwierig es nun auch sein mag, festzustellen, wieviel in dieser Begriffsbildung eigener Gedanke Jesu und wieviel Auffassung der Tradition sei, jedenfalls dürfen wir, solange wir von den Evangelien ausgehen, behaupten, daß die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs „Evangelium" auch bei Jesus die ist, daß es eine Botschaft von der durch sein Wort und Werk, namentlich seinen Tod und seine Auferstehung aufgerichteten Gottesherrschaft heißt.

Ist dem aber so, dann wird es auch verständlich, wie der Gegenstand der apostolischen Verkündigung (vgl. 13, 10 und 14, 9) mit dem Gegenstand der eigenen Verkündigung Jesu (vgl. 1, 15) in eins gesetzt werden konnte, oder m. a. W., weshalb das Evangelium zugleich als eine Botschaft Jesu Christi und als eine Botschaft von Jesus Christus betrachtet werden konnte.[2]) Zwar die einzelnen Taten und Worte Jesu sind nicht von ihm selbst berichtet, sondern das, was er selbst verkündigt und bezeugt hat, ist zunächst nur die Heilsbotschaft.[3]) Aber die geschichtlichen Details, die vielen einzelnen Worte und Taten Jesu können auch zum „Evangelium" mitgezählt werden, insofern sie nur Ausführungen der eigentlichen Botschaft Christi repräsentieren, sich

[1]) Vgl. über die Parallelität und die Zusammengehörigkeit beider Begriffe Wellhausen, Einl. in die drei ersten Evang., p. 98ff.

[2]) Vgl. A. Seeberg, Kein doppeltes Evangelium im N. T., „Die Reformation" 1910, p. 609ff.

[3]) Vgl. Paulus.

zu derselben verhalten haben wie die Katechese zu der Missionspredigt. Das heißt: „die evangelische Überlieferung“, wie sie uns etwa bei Markus entgegentritt, dürfte in weiterem Sinne das Evangelium, ja sogar das Evangelium Jesu Christi genannt werden. — So erklärt sich nun auch sehr leicht die im Anfang des zweiten Jahrhunderts nachweisbare Übertragung der Bezeichnung *εὐαγγέλιον* auf die schriftlichen Aufzeichnungen der evangelischen Überlieferung. [1])

Unser Ergebnis ist also folgendes: sowohl die Selbstaussage unserer Evangelien als die kirchliche Tradition über ihre Entstehung und Bestimmung haben uns gezeigt, daß sie einen schriftlichen Niederschlag des mündlichen apostolischen Evangeliums im Sinne der Missionspredigt und der nachfolgenden Katechese enthalten. Was die Apostel wie Matthäus, Petrus und Johannes in der Propaganda, etwa in den öffentlichen Versammlungen der Gemeinde (oder vor einem besonderen Missionspublikum) vortrugen, zunächst um den Glauben an Jesus als Christus bei angehenden Christen zu begründen, aber auch um den gleichen Glauben bei überzeugten Christen zu befestigen und vertiefen, das haben sie selbst oder andere Männer nachher schriftlich fixiert, damit diese Schriften weiter den gleichen Zweck erfüllen bzw. die mündliche apostolische Predigt ersetzen sollten. [2]) Wenn aber das apostolische Evangelium dem Inhalt der Evangelien irgendwie entsprochen hat, so muß es überall trotz der individuellen Verschiedenheit, die auch unsere Evangelien aufweisen, nicht bloß die Heilstatsachen, sondern auch Einzelheiten des Lebens Jesu, eine Auswahl von seinen Worten und Taten umfaßt haben, und das wird also auch mit dem paulinischen Evangelium der Fall gewesen sein. Die evangelische Überlieferung entstammt denn nicht einem ganz anderen Motiv als der Verkündigung der Heilsbotschaft, sondern ist mit der letzteren zusammen entstanden und entwickelt. Ergebnis.

Dieses Ergebnis unserer Untersuchung von der kirchlichen Tradition und von dem Selbstzeugnis der Evangelien gilt es nun schließlich durch eine Untersuchung der tatsächlichen Anlage und Beschaffenheit

---

[1]) Vgl. oben p. 135f.

[2]) Wir verweisen hier abermals auf den Aufsatz von Kunze: „Die Übergabe der Evangelien beim Taufunterricht.“ Es ist gewiß nicht zufällig, daß im „Sacramentarium Gelasianum“ die Übergabe der Evangelien (bzw. der Anfänge derselben) bei demselben scrutinium wie die traditio symboli stattfand, nämlich bei der apertio aurium, dem dritten scrutinium. Der Inhalt der Evangelien ist nämlich nur eine weitere Ausführung des Symbols, oder das Symbol nur eine Zusammenfassung der Evangelien. Geht nun dieser Brauch mindestens auf die Zeit des Irenäus und möglicherweise schon auf das Ende des 1. Jahrhunderts zurück, dann haben wir auch darin eine wichtige Bestätigung unserer Auffassung von der Bestimmung der Evangelien.

der letzteren zu erproben. Können wir nachweisen, daß die Anlage der Evangelien durch ein bestimmtes Schema (das wesentlich dem Schema des paulinischen Evangeliums entspricht) bedingt ist, und daß jedes Evangelium einen bestimmten Kreis von christlichen Lehrpunkten umfaßt, dann ist damit bestätigt, daß die Evangelien einen „Kursus" im Evangelium darstellen, und es ist dadurch zugleich wahrscheinlich gemacht, daß auch Paulus seinerseits sein Evangelium „der Heilstatsachen" mit ähnlichem Einzelstoff wie die Evangelien ausgefüllt hat.

§ 8. Plan und Anlage der Evangelien.

Obwohl die Anlage unserer Evangelien insofern eine geschichtliche ist, als sie mit den Anfängen des Lebens Jesu beginnen und mit dem Ende seines Lebens schließen, ist ihre Disposition doch keineswegs eine ganz selbstverständliche. Denn näher angesehen ist sowohl der Anfang als das Ende der Darstellung von eigenartiger Beschaffenheit und die Mitte bzw. das eigentliche Leben keineswegs einfach von dem zeitlich kausalen Verlauf der Begebenheiten bestimmt, obwohl eine Annäherung der Darstellung an die geschichtliche Reihenfolge in den späteren Evangelien, besonders im vierten, sichtbar ist.

So verschieden auch der Anfang unserer vier Evangelien aussehen mag, so haben sie doch alle das gemeinsam, daß sie mit dem Auftreten Johannes des Täufers — bzw. mit einem Rückblick auf das alte Testament — einsetzen. Am deutlichsten tritt dieser Ausgangspunkt bei Markus zutage, aber er ist auch bei Lukas, der „von vorn" beginnend zunächst von der Geburt des Täufers erzählt, unverkennbar. Bei Matthäus tritt zwar eine Genealogie Jesu an die Spitze, aber diese vertritt doch wesentlich das gleiche Interesse, insofern sie den Zusammenhang Jesu mit dem alten Testament deutlich macht, indem sie den Nachweis der erfüllten Zeit liefert, und beim Beginn der mit Markus parallelen Geschichtserzählung tritt nun wiederum Johannes als Vorläufer Jesu auf. Und endlich finden wir im vierten Evangelium eine gleiche Kombination. Nach einigen einleitenden Sätzen nämlich, worin der Ursprung Jesu in die Ewigkeit (bzw. sein Wirken in das alte Testament)[1]) zurückverfolgt wird, beginnt die Erzählung sofort mit dem Hinweis auf Johannes als den Vorläufer Jesu. Und die Weise, wie der Evangelist hierbei immer wieder auf Johannes zurückkommt,[2]) zeigt deutlicher als

[1]) Vgl. Mt 1, 1ff.

[2]) Vgl. 1, 6. 15. 19; 3, 24; 4, 1; 5, 33.

irgend etwas anderes, daß wir es hier — bei dieser Zusammenstellung von Johannes und Jesus — mit einem festen Schema der Evangeliumsverkündigung zu tun haben, einem Schema, das sich früher als alle die geschriebenen Evangelien gebildet haben wird; denn auch die Missionsreden der Apostelgeschichte weisen das gleiche Schema auf (vgl. Act 10, 37 ff.; 13, 23 ff.).

Der betreffende Anfang unserer Evangelien ist um so merklicher, weil er mit einem Übergehen der Jugendgeschichte des Herrn verbunden ist. Noch Johannes hat ebenso wie Markus kein Wort auf die Schilderung der Kindheit und der Jugend Jesu verloren. Und Lukas, der eine Kindheitsgeschichte hat, verknüpft die Geburt Jesu in auffälliger Weise mit der Geburt des Johannes. Bei Johannes und Markus dagegen erfahren wir nur im Rückblick der späteren Gespräche etwas über die Familie und den Ursprung Jesu. Der Vorgang aber seiner Sendung von Gott bzw. seiner Menschwerdung wird von Johannes ebensowenig wie von Markus geschichtlich dargestellt, nur genannt (Joh 1, 14).

Eigenartig ist aber nicht bloß der Anfang, sondern auch der Schluß unserer Evangelien, indem sie nicht mit dem Tode Jesu enden, sondern mit seiner Auferstehung von den Toten und seinen Erscheinungen vor den Jüngern, wobei er von ihnen so scheidet, daß sein Hingehen zu Gott, bzw. seine Himmelfahrt vorausgesetzt, aber nicht historisch beschrieben wird.[1]) Zwar ist der Schluß des Markus abrupt, aber es kann gewiß kein Zweifel sein, daß auch sein Evangelium ursprünglich mit dem Bericht von Erscheinungen des Auferstandenen geendet hat (vgl. 16, 7). Über viele Punkte, wie Örtlichkeiten und Personen, herrschen in der „Nachgeschichte" der Evangelien viele Differenzen, aber in den Punkten: leeres Grab, Erscheinungen des Auferstandenen, Aussendung der Apostel zur Mission hat Übereinstimmung aller Evangelisten bestanden.

Wenden wir uns sodann von dem Anfang und dem Schluß dieser Schriften zu der Mitte, dem eigentlichen „Corpus" derselben, so ist zwar ein gewisser chronologischer Umriß zu beobachten, insofern sie mit

[1]) Gleichwie der jetzige Schluß des Markus: „ward er aufgenommen in den Himmel und setzte sich zur Rechten Gottes" apokryph ist, so sind auch die Schlußworte des Lukas: „und fuhr auf in den Himmel" textkritisch anfechtbar und werden ursprünglich gefehlt haben. Zwar bekennen sich alle unsere Evangelien sich insofern zur Himmelfahrt Jesu, als sie auf seine Erhöhung irgendwie hinweisen, aber es ist charakteristisch, daß sie das nicht in Form der Erzählung, sondern in Form des Selbstzeugnisses Jesu tun, vgl. Mt 26, 64 par. und Joh 6, 62; 20, 17. Die Evangelien sind insofern doch Geschichtsbücher geblieben, als sie nur das auf Erden Vorgegangene erzählen wollen.

dem Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu bzw. seiner Taufe beginnen und mit dem Schluß derselben, seiner Leidensgeschichte und seinem Tod enden, aber im großen und ganzen tritt innerhalb dieser Grenzen, besonders in den ältesten Evangelien, die chronologische Anordnung hinter die sachliche entschieden zurück.[1] Johannes weist zwar eine deutliche Zeitrechnung auf, und Lukas macht beachtenswerte Ansätze zu einer mehr historiographischen Darstellung; aber wie wenig ist es ihm doch gelungen, eine Chronologie durchzuführen! Warum? Offenbar weil die älteste Überlieferung für solches sehr wenig Sinn gehabt hat, wie es Mt und Mk verraten. Denn abgesehen von den großen Wendepunkten herrscht in der Mitte der Darstellung, wie gesagt, eine überwiegend sachlich-lehrhafte Anordnung des Stoffs.

Nach der Erzählung von Johannes, wobei das Zitat von Jes 40, 3 stereotyp ist, und von der Taufe Jesu (als seiner „Epiphanie") [2] folgt bei sämtlichen Evangelisten eine Darstellung der Tätigkeit Jesu als Lehrer und Wundertäter,[3] als den „Propheten gewaltig in Tat und Wort vor Gott und dem ganzen Volk" (Lk 24, 19). Besonders bei Matthäus tritt dieser Gesichtspunkt hervor, sowohl in den summarischen Angaben 4, 23 und 9, 35 („lehrend und verkündigend — heilend") als in der Zusammenstellung der Bergrede als Beispiel seiner Lehre einerseits (c. 5—7) und in dem Abschnitt über die Wunderheilungen andererseits (c. 8—9). Aber auch Markus und Lukas heben seine ἐξουσία sowohl in Wort als in Werk hervor (Mk 1, 22 = Lk 4, 32 und Mk 1, 27 = Lk 4, 36).[4]

---

[1] Vgl. die Worte des Presbyters (bei Papias) über die Darstellung des Markus: οὐ μέντοι τάξει.

[2] Vgl. Joh 1, 31 ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ. Zwar tritt dieser Geschichtspunkt bei den synopt. Evangelien nicht so in den Vordergrund. Bei Mark. könnte es sogar aussehen, als ob das Tauferlebnis nur für Jesus selbst Bedeutung hätte. Aber jedenfalls wird es von den Evangelisten deshalb berichtet, weil es den Lesern die Herrlichkeit Jesu offenbart.

[3] Vgl. A. Seeberg, Christi Person und Werk p. 94f.

[4] Dabei entsteht nun der Schein einer ausschließlich galiläischen Wirksamkeit Jesu wohl nur aus dem Schema: erst Johannes, dann Jesus! Denn gewiß wird Jesus nach der Gefangennahme des Täufers, wovon die Synoptiker ausgehen, den Boden Judäas verlassen haben und Galiläa als seinen Hauptsitz erwählt, aber doch wohl erst nachdem er eine Zeit in Judäa neben Johannes gewirkt hatte, und nicht ohne daß er auch forthin zu den großen Festen nach Jerusalem hinaufging, wie es Joh. darstellt. Übrigens beginnt schon Luk. das einseitig galiläische Schema, bzw. die Verteilung der Wirksamkeit Jesu auf ein galiläisches Jahr und eine jerusalemische Schlußwoche durchzubrechen, vgl. seinen sogenannten Reisebericht und seine Verlegung von einigen Vorgängen der letzten Woche auf eine frühere Zeit im Leben Jesu.

Durch diese seine Wirksamkeit als Prophet gewinnt Jesus nun eine Reihe Jünger, von denen er einige zu seinen Mitarbeitern bzw. Aposteln macht, aber zugleich stößt er auf immer größeren Widerstand der geistlichen Führer Israels, während die Volksmassen zwar anfänglich ihm zufallen, aber immer mehr schwankend und ungläubig bleiben. Jesus dringt selbst auf eine Krisis. Einen deutlichen Wendepunkt bilden in dieser Hinsicht die Begebenheiten, die sich um die christologische Frage Jesu und das Messiasbekenntnis des Petrus gruppieren, was besonders bei Mark. und Matth. hervortritt. Das Bekenntnis zu Jesus als Messias scheidet sowohl die Jünger von den Nichtjüngern, als sie eine Etappe innerhalb der Geschichte des Jüngerglaubens bezeichnet (vgl. außer Mt 16, 16 = Mk 8, 29 = Lk 9, 20 auch Joh 6, 68f.). Das Petrusbekenntnis bildet aber nicht bloß ein geschichtliches Datum, sondern vielmehr auch den ersten Punkt in dem katechetischen Lehrgang: die gereifte Erkenntnis, daß Jesus der Christus, bzw. der Sohn des Menschen der Sohn Gottes ist. Diese Erkenntnis ist die Frucht der bisher geschilderten Selbstoffenbarung des Herrn in Wort und Werk. Und nun beginnt eine neue Stufe in Jesu Erziehung von seinen Jüngern: die Belehrung von der Notwendigkeit des Leidens Christi.

Nachdem nämlich durch die bisherigen Tatsachen die Erkenntnis der Messianität Jesu gereift worden ist, folgt nunmehr die Leidensweissagung,[1]) bzw. die Vorhersagung des Leidens, Todes und der Auferstehung Jesu, welche bei den Synoptikern dreimal — in ziemlich schematischer Form — wiederholt wird und dadurch den folgenden Teil der Erzählung — namentlich bei Matth. und Mark. — beherrscht. Auch bei Johannes tritt der Todesgedanke von Kap. 6 an besonders stark hervor, aber charakteristisch ist doch der Unterschied, daß hier das Petrusbekenntnis erst nach der Rede von der Hingabe des Fleisches (und Blutes) Christi folgt; insofern ist das katechetische Schema, das sich in der stereotypen Form der synoptischen Leidensweissagungen verrät, bei Joh. gesprengt.

Endlich folgt auf den Gang nach Jerusalem (Synoptiker), der nur wegen der schematischen Einteilung des Lebens Jesu in eine galiläische und eine jerusalemische Periode bei den Synoptikern als der einzige

---

[1]) Dadurch wird das Christusbild mit einem neuen Zug bereichert, dessen messianischer Charakter zwar von israelitischem Standpunkt problematisch ist, aber jetzt eben erwiesen sein soll: das Leiden. Erst nachdem erwiesen ist, daß der leidende und sterbende Jesus der Messias ist, ist der christliche Glaube begründet, vgl. Joh. 20, 31.

Gang erscheint,[1]) die Verwirklichung der Leidensweissagung, die Passionsgeschichte. Nachdem Jesus sich noch beim Einzug in Jerusalem als der Messias Israels offenbart hat, verbirgt er sich, wie Joh. sagt, vor den „Juden“, indem seine Wunder aufhören, und seine Reden sich wesentlich als Streitreden gegen die Führer des Volks gestalten. Nachdem er die Jünger dann noch auf die Zerstörung Jerusalems und seine Wiederkunft hingewiesen hat, erfolgt die eigentliche Leidensgeschichte, die auffällig ausführlich und gut chronologisch erzählt ist. Wie dieselbe schon in die Anfänge der galiläischen Periode (bei den Synoptikern) ihre Schatten zurückwirft (vgl. Mk 2, 20; 3, 6 u. Par.), und wie sie durch die dreimalige Leidensweissagung gründlich vorbereitet ist, so beansprucht sie auch durch ihre relativ große Breite und Anschaulichkeit das größte Interesse der Leser. Außerdem ist nicht bloß bei Joh. sondern auch bei den Synoptikern dafür gesorgt, daß Jesu Leiden und Sterben als eine freiwillige Tat, ein Opfer erscheint (vgl. Mt 20, 28 u. Par.). — Endlich bildet die Auferstehungsgeschichte den krönenden Abschluß der Passion und beweist noch den messianischen Charakter derselben; es war eben nach den Schriften notwendig, daß „Messias also leiden mußte und in seine Herrlichkeit eingehen“.[2])

Blicken wir dann noch einmal auf das Ganze zurück, so zeigt es sich, daß die Evangelien, namentlich die Synoptiker, aber auch Johannes, tatsächlich über einem gemeinsamen Grundriß aufgebaut sind, und daß dieser Grundriß in der Hauptsache ganz derselbe ist als derjenige, welcher den Missionspredigten der Apostelgeschichte zugrunde liegt (Act 10, 37—43; 13, 23—41, vgl. 2, 22 ff.; 3, 12 ff.; 5, 29 ff.) und demjenigen wesentlich entspricht, den wir aus den paulinischen Briefen entnehmen konnten. Eine christologische Formel wird in der Tat der Disposition der Evangelien zugrunde liegen und nicht ist es umgekehrt, daß nämlich die christologische Formel bzw. die genannten Umrisse der Missionspredigt eine Abstraktion von der evangelischen Überlieferung bildeten.[3])

---

[1]) Vgl. Seite 148 Anm. 4; vgl. auch Act 10, 37; 13, 31. Dagegen siehe Act 10, 39: „Zeugen von alledem was er getan hat im Lande der Judäer und in Jerusalem.“

[2]) Vgl. v. Soden, Das Interesse des ap. Zeitalters usw. p. 143: „Nur die Thesis „Jesus ist der Messias“ beherrscht die Auswahl der Erzählungen und die Gruppierung; insbesondere gilt es, das Problem des Todes dieses Messias geschichtlich zu lösen.“

[3]) Vgl. Schlatter, Theol. des N. T. 2, p. 17: „Den Zusammenhang mit der ersten Form der Verkündigung (der paulinischen) hält diese Unterweisung über Jesus (die evangelische) dadurch fest, daß der Grundriß, in den die einzelnen Erinnerungen eingelegt sind, derselbe ist wie dort . . . weshalb er am Ausgang

Insbesondere müssen wir auf die Übereinstimmung der Evangelien mit Paulus im Hinblick auf die vorherrschende Stellung der Leidensgeschichte aufmerksam machen. Besonders deutlich wird diese Stellung an der Schrift des Markus, die offenbar in zwei, durch das Petrusbekenntnis und die Leidensweissagung geschiedene Hälften fällt. Das beweist auch die Verklärungsgeschichte, welche freilich nur in der Fassung des Lukas ausdrücklich auf den Tod Jesu vorausweist;[1]) aber auch bei Markus und Matthäus klingt diese Geschichte in das Todesmotiv aus, indem das Gespräch beim Herabsteigen vom Berge direkt auf das Leiden des Menschensohnes hinweist. Und bei Lukas tritt der Hinblick auf die Leidensgeschichte insofern noch früher auf, als der zweite Teil im Vergleich mit Markus ja bedeutend vermehrt ist, und die ganze Darstellung von 9, 51 an unter den Gesichtspunkt der Reise nach Jerusalem gestellt ist;[2]) vgl. 13, 22. 32. — Daß aber das gleiche Interesse auch für den ersten Teil des Markus (und Lukas wie Matthäus) wenigstens „mitbestimmend ist, zeigen die Zuspitzungen der Abschnitte Mk 1, 16 bis 3, 6 und 3, 7 bis 6, 6 in den Ausführungen 3, 6 und 6, 6.“[3]) Ja es fragt sich, ob nicht schon die Taufe Jesu unter den Gesichtspunkt der Vorbereitung zum Leiden angeschaut ist. Denn wie die Gottesstimme bei der Verklärung: „Dies ist mein Sohn usw.“ auf die Leidensweissagung folgte, und der tatsächliche Erweis Jesu als Sohn Gottes durch die Auferstehung auf sein tatsächliches Leiden und Sterben folgte,[4]) so folgte die erste Erklärung: „Du bist mein Sohn“ auf sein Herabsteigen in die Sündertaufe,[5]) und wenn die erwähnte Parallelität nicht ganz unabsichtlich dasteht, wird wohl die Taufe Jesu wirklich als Einweihung zu seinem Leiden angeschaut worden sein.

So ist es jedenfalls bei Johannes der Fall; denn nach der Taufe bezeichnet ja der Täufer Jesum als das „Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt“. Und wie früh, auch abgesehen davon, die Leidensaussicht im vierten Evangelium auftritt, brauchen wir nicht näher nachzuweisen.

Jesu sein Hauptstück hat und darstellt, wie der Christus gekreuzigt wurde. Was vor Jesu Ende steht, macht sichtbar, daß er der Christus sei und warum er verworfen wurde. Ebenso stellt der Auferstehungsbericht fest, daß diese Geschichte die des Christus sei.“

[1]) Lk 9, 51: Moses und Elias reden mit dem Herrn von seinem „Ausgang“ in Jerusalem.

[2]) „Als die Tage seiner Erhebung sich erfüllten, nahm er die Richtung geradeaus nach Jerusalem.“

[3]) Vgl. v. Soden, a. Schr. p. 145.

[4]) Vgl. Röm 1, 4.

[5]) Vgl. Mk 1, 4 par. mit Mt 3, 14 f.

Aber auch eine andere Eigentümlichkeit des paulinischen Evangeliums finden wir in den kanonischen Evangelien wieder: die Gleichgültigkeit gegen die Kenntnis des Sarkischen bzw. Äußerlichen an Christus. Es ist doch recht auffallend, daß keines der Evangelien eine Beschreibung der äußeren Erscheinung Jesu enthält oder sich mit der äußeren Lebensweise des Herrn beschäftigt. Nur aus einer dürftigen Notiz des Lukas 8, 1—3 von den Frauen, die Jesu aus ihrem Vermögen dienten, erfahren wir überhaupt etwas über seine materielle Subsistenz, und doch ist auch nicht diese Notiz um dessen willen aufgezeichnet, sondern offenbar zur Ehre und zur Nachahmung jener Frauen. Mit dieser Gleichgültigkeit gegen die Fragen der biographischen Wißbegierde hängt auch zusammen die früher erwähnte Sorglosigkeit gegenüber chronologischen, topographischen und anderen historisch wichtigen Daten, die besonders bei den ältesten Evangelisten, namentlich Markus zutage tritt. [1]) Verschweigt doch Markus sogar den Namen des Hohepriesters und erwähnt andererseits Pilatus ohne seine amtliche Stellung zu nennen. Aber andererseits enthält doch auch sein Evangelium so viel von zeitlichen und örtlichen Angaben, daß von einer ganz geschichtslosen Anschauung keineswegs die Rede sein kann. Pilatus bleibt bei Markus wie bei Paulus der „rocher de bronce“, woran jede Umdeutung des Lebens Jesu in einen geschichtslosen Mythus scheitern muß.

§ 9. Der konstante, gemeinsame Inhalt der Evangelien und die Anklänge daran bei Paulus.

Haben wir bisher versucht, zu erweisen, daß die Evangelien nach einem gegebenen lehrhaften (katechetischen) Schema angelegt sind, so müssen wir dazu noch den Nachweis hinzufügen, daß sie auch trotz ihrer individuellen Verschiedenheit und ihres ungleichen Umfanges doch einen wesentlich konstanten Kreis von *λόγοι*, d. h. christlichen Lehrpunkten bzw. ein gewisses Minimum von Taten und Worten des Lebens Jesu enthalten, welche die angehenden Christen kennen lernen mußten. Und daran reiht sich dann eine Vergleichung dieses Tatbestandes mit dem Befund der paulinischen Quellen, indem wir die Anklänge an diese *λόγοι* bei Paulus aufweisen.

---

[1]) Vgl. oben p. 17 und v. Soden, a. Schr. p. 140, worin hervorgehoben wird, daß wir statt konkreter Ortsbestimmungen (bei Markus) häufig Typen wie den Berg, den See, das Haus, das Dorf, und statt chronologischer Angaben allgemeine Formeln wie „zu jener Zeit“ u. a. finden. Soden meint freilich, aber mit Unrecht, daß diese Erscheinung bei Luk. und Matth. sich steigert.

Auf die individuelle Verschiedenheit der Evangelien näher einzugehen ist hier nicht notwendig; darauf war die Aufmerksamkeit der Forscher bisher sattsam gerichtet, und es wird nunmehr fruchtbarer sein, einmal ihre große Gemeinsamkeit hervorzuheben. Nur das Eine muß von uns zunächst erwähnt werden, daß unter den Synoptikern Markus insofern eine Sonderstellung einnimmt, als er von den beiden Momenten der Evangelien *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* entschieden das letzte bevorzugt und verhältnismäßig wenig von den Reden Jesu, welche bei Matth. und Luk. einen so großen Platz einnehmen, aufgezeichnet hat. Das heißt aber, daß sein Interesse viel einseitiger christologisch gerichtet ist, und daß die Ethik Jesu, die besonders durch die Bergpredigt des Mt. (und Lk.) vertreten ist, relativ zurücktritt. Dadurch berührt sich Mark. mit Joh., der zwar viel mehr Redestoff hat, aber im ganzen von dem christologischen Interesse am stärksten beherrscht ist. Aber viel wichtiger als diese Beobachtung ist nun die andere, daß auch Joh. und Mark. die Ethik sowie die Eschatologie mit zur Geltung gebracht haben. Sämtliche Evangelien, das ist unsere erste Behauptung, enthalten alle urchristlichen Lehrstücke, Gotteslehre und Christologie, Ethik und Eschatologie. Das wollen wir nun näher nachweisen.

Bei der Feststellung des konstanten Inhalts des Evangeliums könnte es zunächst als das Natürlichste erscheinen, den gemeinsamen Stoff aller Synoptiker herauszustellen, da ja gewiß der synoptische Grundstamm von Worten und Taten Jesu den ältesten Typus der evangelischen Überlieferung repräsentiert. Könnten wir dann hier einen bestimmten Lehrkreis aufweisen oder alle die gemeinsamen Perikopen in einen bestimmten Kursus des Evangeliums einordnen, so wäre damit wahrscheinlich gemacht, daß dieser Lehr- bzw. Perikopenkreis den wesentlichen und notwendigen Inhalt des Evangeliums (der Missionspredigt und Katechese) ausgemacht hätte.

Allein gegen dieses sehr naheliegende Verfahren erhebt sich sofort ein sehr gewichtiges Bedenken. Denn nach der Ansicht der meisten neueren Isagogiker sind die synoptischen Evangelien keineswegs literarisch unabhängig von einander;[1]) vielmehr wird angenommen, daß das eine Evangelium das andere bzw. die anderen benutzt hat, oder daß die drei Synoptiker von gemeinsamen Quellen abhängig sind, und zwar wird von den meisten Kritikern Markus als das Urevangelium angesehen, d. h. als

---

[1]) Vgl. die Worte Wellhausens, Einleit. in die drei ersten Evangelien, p. 43: „Die Synoptiker stimmen auch in der Anordnung auffällig überein, und dadurch verbietet sich die Annahme ihrer schriftstellerischen Unabhängigkeit.“

diejenige Schrift, welche den Grundriß der synoptischen Evangelien abgegeben hat, während die „apostolische Quelle“, die Schrift des Matthäus eigentlich kein Evangelium (im literarischen Sinne) gewesen sei. — Nun meinen wir zwar, daß unsere oben gemachten Beobachtungen gegen diese Hypothese insofern sprechen, als sie bewiesen haben, daß die gemeinsame Anlage (bzw. Grundriß) der Evangelien nicht von literarischen Gesichtspunkten, sondern von der mündlichen Verkündigung des Evangeliums bestimmt war. Dadurch wird auch die Annahme einer apostolischen Quelle, die kein Evangelium im gewöhnlichen Sinne war, weil sie wesentlich nur Reden enthielte oder jedenfalls die Leidensgeschichte mangelte, ganz unwahrscheinlich gemacht, wie sie ja auch nicht mit den recht verstandenen Worten des Papias stimmt. Außerdem ließen sich noch viele gewichtige Argumente gegen die landläufige Zweiquellentheorie und für eine Lösung der synoptischen Frage mehr im Sinne der Traditionshypothese anführen. Allein eine solche Auseinandersetzung über die synoptische Frage würde uns hier zu weit führen, und wir können auch darauf verzichten, indem wir auf eine andere Instanz hinweisen, welche uns ein anderes Verfahren als das obengenannte ratsam macht.

Wir haben nämlich oben erkannt, daß auch das Johannesevangelium trotz seiner Eigenart den gleichen evangelistisch-katechetischen Zweck verfolgt als die synoptischen Evangelien. Aber je eigenartiger es nach Inhalt und Form angelegt ist, und je mehr es die synoptischen Evangelien (bzw. Markus) voraussetzt und daher so oft nur supplierend (und korrigierend) verfährt, um so gewichtiger ist andererseits seine Übereinstimmung mit den Synoptikern in bezug auf den Stoff, weil sie ein Zeugnis für die wesentlichen und notwendigen Bestandteile der evangelischen Überlieferung ablegt. Wenn das vierte Evangelium trotz aller Selbständigkeit den äußeren Rahmen und auch einen großen Teil des Inhalts der älteren Evangelien beibehalten hat, so wird er dazu genötigt sein nicht nur durch die Natur der Sache (des Lebens Jesu) oder durch das Beispiel der älteren Evangelienliteratur, sondern durch den Charakter der mündlichen evangelischen Überlieferung. Daher wird der Inhalt des vierten Evangeliums geeignet sein, als Maßstab für die Heraushebung des wesentlichen und notwendigen Inhalts des Evangeliums auch aus den Synoptikern zu dienen.

Wenn dann die Vergleichung der Synoptiker Zweifel hinterläßt, ob nun die betreffende Perikope bzw. der dadurch illustrierte Lehrpunkt wirklich zu der gemeinsamen mündlichen Paradosis gehört habe, oder ob wir es nur mit einem individuellen (lokalen) Gut zu tun haben, dann kann uns Joh. vortrefflichen Dienst leisten, wenn wir ein entsprechendes

Moment in ihm entdecken.[1] Wenn also ein Element der synoptischen Gesamttradition auch von Joh., ob auch in modifizierter Form, bezeugt ist, dann dürfen wir annehmen, daß es bereits in der Muttergemeinde als ein Moment der evangelischen Überlieferung (und des katechetischen Unterrichts) tradiert wurde.

Nehmen wir ein Beispiel. Matth. und Mark. haben bekanntlich zwei Speisungsgeschichten: einmal werden 5000, sodann 4000 von Jesus wunderbar gespeist. Nun haben auch Luk. und Joh. Speisungsgeschichten, aber nur die von der Speisung der 5000. Daraus schließen wir, daß Ein Brotwunder also zu der gemeinsamen ältesten Tradition gehört haben wird, und zwar wird dieses irgendwie in Verbindung mit einer nachfolgenden Zeichenforderung gesetzt worden sein; denn Luk. und Joh. läßt dieselbe auf die Speisung der 5000, Matth. und Mark. auf die Speisung der 4000 folgen.

Wir haben aber mit Bedacht von entsprechenden Momenten bei Joh. gesprochen. Man muß nämlich eben wegen der Eigenart des Joh. nicht übersehen, daß synoptische Perikopen bei ihm entweder sehr modifiziert worden sind, so z. B. die Perikope vom Petrusbekenntnis, oder von Joh. nur gestreift oder vorausgesetzt werden, wie das Verhör Jesu bei Kaiaphas, dessen Ergebnis erst durch die spätere Anklage der Juden 18, 7 zur Sprache kommt, oder auch durch andere, welche nur den gleichen Sinn (Pointe) wie die entsprechenden synoptischen haben, wovon wir übrigens schon bei den Synoptikern etwa in dem Verhältnis des Luk. zu Matth. und Mark. Beispiele haben. Daher muß man nicht vorschnell aus dem scheinbaren Fehlen einer Erzählung oder einer Rede bei Joh. auf ihre Nichtzugehörigkeit zu der ältesten Evangelientradition schließen. Man muß auch auf Andeutungen und Hinweise des Joh. auf die Synoptiker aufmerksam sein. Übrigens dürfen wir auch nicht vergessen, daß die älteste Tradition natürlich keine ganz einheitliche Größe war. Der eine Zweig kann etwas mehr, der andere Zweig etwas weniger umfaßt haben. Wenn z. B. das Joh.-Evangelium wohl die Zwölfzahl der auserwählten Jünger (Apostel) erwähnt (6, 70 vgl. 17, 71; 20, 24), aber nicht ihre Namen aufzählt, dagegen alle Synoptiker Apostelkataloge haben, so kann man zweifelhaft sein, ob dieselben nur einem Zweig der ältesten Überlieferung gehört haben, oder ob nicht vielmehr Joh. nur voraussetzt, was die ganze älteste Überlieferung enthielt; denn auch

[1] Wir setzen dabei als erwiesen voraus, daß Joh. nicht nur ein von der synoptischen Tradition und ein wenig mündlicher Überlieferung zusammengesetztes Produkt sei, sondern ein aus persönlicher Erinnerung schöpfendes Zeugnis von Jesu Person und Werk ist, dessen Inhalt nicht durch die schon vorhandene Synopse, sondern durch die ursprüngliche mündliche Überlieferung bedingt ist.

Joh. erzählt von der Berufung einiger von diesen mit Namen genannten Jüngern und nennt später verschiedene von den zwölf.[1]) In solchen Fällen muß man also mit größter Umsicht vorgehen, wenn es sich um die Frage handelt, was die älteste gemeinsame Überlieferung enthalten, bzw. was zu den wesentlichen und notwendigen Momenten des Evangeliums gehört hat, und was mithin auch in dem paulinischen Evangelium einen Platz erhalten haben muß.

Wenn wir nach diesen methodischen Bemerkungen dazu übergehen sollen, den konstanten, gemeinsamen Inhalt der Evangelien, das Evangelium aus den Evangelien herauszustellen, dann könnte es natürlich erscheinen, mit der Gotteslehre zu beginnen. Nun findet sich, wie wir sehen sollen, zwar auch eine solche, aber dieselbe wird mehr stillschweigend gelehrt und tritt doch vor der Christologie entschieden zurück; denn im ganzen gehen ja die Evangelien darauf hinaus, den geschichtlichen Beweis dafür zu führen, daß Jesus der Christus ist. Daher beginnen wir lieber mit der Christologie.

Die Person Jesu. Dabei handelt es sich zunächst um die Frage, wer der Jesus ist, von dem bewiesen werden soll, daß er der Christus ist. Er ist Jesus der Nazarener, Jesus von Nazareth.[2]) Da diese Näherbestimmung von Ἰησοῦς auch im Munde der Feinde vorkommt (vgl. etwa Mt 26, 71; Joh 18, 5; 19, 19), so wird *Ναζωραῖος* (*Ναζαρηνός*) trotz Mt 2, 23 nicht als Glaubensaussage = Sproß Davids, sondern einfach als Ortsbezeichnung gemeint sein.[3]) Weiter wird von allen Synoptikern der Name seiner Mutter genannt: Maria,[4]) während Joh. nur die Mutter Jesu ohne Namensnennung erwähnt, und alle Evangelien außer Mark. nennen den Namen des (rechtlichen) Vaters Jesu, Joseph.[5]) Markus verschweigt in der mit Matth. und Luk. gemeinsamen Perikope vom Besuch Jesu in seiner Vaterstadt Nazareth merkwürdigerweise ganz den

[1]) Man muß hierbei erinnern, daß Joh. mit Absicht seinen eigenen Namen und auch den seines Bruders verschweigt, und dann konnte er nicht wohl einen Apostelkatalog bringen.

[2]) *Ναζαρέτ(θ)* Mt 2, 23; 4, 13; 21, 11; Mk 1, 9; Lk 1, 26; 2, 4. 39. 51; 4, 16; Joh 1, 46. 47. *Ναζωραῖος* Mt 2, 23; 26, 71; Mk. 10, 47; Lk. 18, 37; 24, 19; Joh 18, 5. 7; 19, 19.

[3]) Gegen A. Seeberg, Christi Person und Werk, p. 65f.

[4]) Mt 1, 16. 18. 20; 2, 4; 13, 55; Mk 6, 3; Lk 1, 27. 30. 34. 38. 39. 41. 46. 56; 2, 5. 16. 19. 34.

[5]) Mt 1, 16. 18. 19. 20. 24; 2, 13, 19; Lk 1, 27; 2, 4. 16. 33. 43; 3, 23; 4, 22; Joh. 1, 46; 6, 42.

Vater Jesu, indem er die Leute nur von dem Sohn Marias sprechen läßt. Im Zusammenhang damit scheint es zu stehen, wenn Mark. Jesum selbst als Zimmermann bezeichnet (6, 3), während Matth. an der gleichen Stelle ihn den Sohn des Zimmermanns nennt (13, 55).[1] Geschwister, bzw. Brüder des Herrn werden in sämtlichen Evangelien gedacht, doch nennen sie nur Matth. und Mark. auch beim Namen. — Von seiten der Gegner ist wohl der Hinweis auf den Vater, bzw. die Mutter und Geschwister Jesu als ein Einwand gegen die Hoheitsansprüche Jesu gemeint, aber die Evangelisten lassen denselben als Zeugnis seiner wahrhaft menschlichen Natur durchaus gelten. Die Weise, auf welche Mark. und namentlich Matth. die Namen der Brüder Jesu aufzählt, scheint übrigens ein selbständiges Interesse an der Bekanntmachung dieser Namen zu verraten.

Wenden wir sodann unseren Blick auf Paulus hin, dann findet sich zwar in seinen Briefen kein Hinweis auf den Heimatsort Jesu, aber doch in einigen der paulinischen Reden in der Apostelgeschichte.[2] Von seinen Eltern nennt Paulus auch keinen mit Namen, aber er gedenkt doch einmal der Mutter des Herrn (Gal 4, 4), und daß der Apostel ihren Namen gewußt und auch den Gemeinden tradiert hat, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Ist doch der Name Marias neben dem Namen des Pilatus sogar in dem schematischen Leben Jesu des zweiten Artikels des Apostolikums aufbewahrt. —

Der Menschensohn.

Durch die erwähnten Data wurde im Evangelium die wahre Menschheit Christi gewahrt. Vielleicht hat auch die Benennung Jesu: „der Menschensohn“ im Sinne der Evangelisten damit einen Zusammenhang. Sie findet sich im Selbstzeugnis Jesu bei allen 4 Evangelisten. Was Jesus selber damit gemeint oder wie er sich den Sinn dieser Zusammensetzung von dem aramäischen „bar“ und „nasch(a)“ zurechtgelegt hat, brauchen wir hier nicht zu erörtern. Aber Dalman vermutet wohl nicht mit Unrecht, daß wenigstens die griechischen Evangelisten darin ein Zeugnis von der menschlichen Natur Jesu gefunden

---

[1]) Luk. und Joh. nennen nichts von seinem oder des Vaters Handwerk. — Sollte es nur ein Zufall sein, oder liegt nicht vielmehr eine Reservation darin, daß Mark. an der genannten Stelle die Nazarethaner nichts vom Vater Jesu sagen läßt? Matth. und Luk., die von der Jungfrauengeburt erzählt hatten, konnten unbedenklich die Rede der Leute so wiedergeben, wie sie wohl gelautet hat, während Mark., der von jener nichts erzählt, doch nicht geradezu den Sohn Josephs gelten lassen will. — Joh., der 6, 42 die Einrede der Leute (in Kapernaum) ebenso wie Matth. und Mark. wiedergibt, hatte im Prolog wenigstens eine Hindeutung auf Jesu übernatürliches Empfängnis gegeben, vgl. Zahn ad 1, 13.

[2]) Vgl. Act 22, 8; 26, 1.

haben.[1]) In der häufigen Gegenüberstellung von dieser Selbstbezeichnung und der Herrlichkeitsansprüche Jesu, wie etwa in seinem Selbstzeugnis vor dem hohen Rat und namentlich in der matthäischen Relation des Petrusbekenntnisses („der Menschensohn ist Christus der Gottessohn“), wird wohl ausgedrückt sein, daß der Menschensohn als solcher ein schwacher, geringer Mensch, ein Menschenkind als unsereiner ist, obwohl andererseits ein einziges in seiner Art: der Menschensohn. Je weniger aber dieser Titel eine Gemeindebezeichnung des Herrn war, um so mehr beweist das zähe Festhalten daran in den Evangelien — auch Joh. hat ihn wiederholentlich —, wie fest er in der evangelischen Überlieferung eingewurzelt war.

Daß wahrscheinlich auch Paulus den Titel gekannt hat, wurde oben unter der Besprechung seiner Bezeichnung Jesu als des zweiten Adams nachgewiesen (vgl. p. 81—84).

Der Sohn Davids.

Weiter ist es gewiß ein festes Moment des „Evangeliums“ gewesen, daß Jesus ein „Sohn Davids“ war. Denn nicht nur Matth. und Luk. mit ihren Geburtsgeschichten,[2]) sondern auch Mark., der nichts von Jesu Geburt erzählt, bringt das zum Ausdruck, indem er Jesus wiederholentlich als „Sohn Davids“ begrüßt werden läßt.[3]) Zwar ist diese Begrüßung nicht bloß genealogisch gemeint, sondern hat auch die Bedeutung eines (messianischen) Titels. Aber daß der „Sohn Davids“ im letzten Sinn doch auch ein Sohn Davids im eigentlichen Sinn = ein Davidide sei, das war allerdings die Meinung aller Zeitgenossen. — Bei Joh. fehlt zwar jede direkte Prädizierung Jesu als Davidssohn, nur in einer Frage der Juden wird die davidische Herkunft des Christus gefordert, ohne daß der Evangelist die Frage beantwortet,[4]) und diese Beobachtung könnte unsere obige Behauptung umzustoßen scheinen. Aber es würde doch höchst auffällig sein, daß Joh. dieses messianische Requisit sogar mit Hinweis auf die Schrift erwähnte, wenn er bezweifelt hätte, daß Jesus die betreffende Forderung erfüllte; denn auch Joh. legt sonst auf den Schriftbeweis das größte Gewicht (vgl. 5, 39. 46). Nur den Nachweis der davidischen Herkunft Jesu läßt er uns also vermissen, was ja auch mit Mark. der Fall ist. Dieser Nachweis scheint also von der ältesten Überlieferung vernachlässigt zu sein, vermutlich weil auch nicht die ungläubigen Juden die davidische Herkunft Jesu in ernstlichen Zweifel zogen. Das Datum selber: „aus dem Samen Davids gekommen“,

---

[1]) Vgl. Worte Jesu I, p. 209f.

[2]) Vgl. Mt 1, 1; Lk 1, 27. 32; 2, 4. 11; 3, 31.

[3]) Mk 10, 47. 48; 11, 10; vgl. Mt 9, 27; 12, 25; 15, 22; 20, 30. 31; 21, 9. 15; Lk 18, 38. 39.

[4]) Vgl. übrigens auch die Bezeichnung Jesu als „König Israels“ 1, 45 u. 12, 13.

begegnete uns ja schon bei Paulus als ein Moment des Evangeliums (Röm 1, 3; 2 Tim 2, 8). — Es sind namentlich zwei synoptische Erzählungen, an welche die Bezeichnung Jesu als Sohn Davids geknüpft sind, die Perikope von dem blinden Bartimäus und die von Matth. und Mark. damit verbundene[1]) Perikope von Jesu Einzug in Jerusalem. Die letzte hat bekanntlich auch Joh.[2]), und jedenfalls wird dann dieselbe auch zu der von Paulus gekannten und benutzten Überlieferung gehört haben.

Jesus der Prophet.

Bevor wir noch auch die messianische Bedeutung des besprochenen Namens (Sohn Davids) betrachten, müssen wir zuerst eine sämtlichen Evangelien gemeinsame Bezeichnung Jesu nach seinem Beruf behandeln: er ist (der) Prophet. Schon im vorigen Paragraphen sahen wir, wie die Evangelien zunächst Jesus als „den Propheten mächtig in Wort und Tat" schildern. Hier soll nun festgestellt werden, daß sie alle auch den Titel zur Geltung bringen, indem entweder Jesus sich selbst als Propheten bezeichnet[3]) oder die Leute ihn als solchen in Anspruch nehmen.[4]) Etwas mehr liegt wohl in der bei Joh. begegnenden Rede von dem Propheten (der da kommt) 7, 40 und 6, 14, vgl. 1, 21.[5]) —

Eine ausdrückliche Prädizierung Jesu als Propheten suchen wir nun vergeblich bei Paulus; jedoch stellt auch er einmal Jesus auf eine Weise mit den Propheten zusammen 1 Th 2, 15 („die Juden, welche getötet haben den Herrn Jesus und die Propheten"), welche an die gleiche Parallelisierung Jesu in den Evangelien erinnert, vgl. Lk. 13, 33 ff. = Mt 23, 37 u. 73. Auch zitiert ja Paulus öfter Worte des Herrn, welche seine prophetische Tätigkeit voraussetzen (vgl. oben).

Der „Arzt", „Hirt" und „Bräutigam".

Weiter führt uns die Bezeichnung Jesu als Arzt, Hirt und Bräutigam. Abgesehen von der Heilandstätigkeit Jesu gegenüber all der physischen und psychischen Krankheit im Volke erscheint er auch als Arzt der Seelen, als Heiland der Sünder. So bei allen Synoptikern in der Perikope von der Berufung des Zöllners Levi.[6]) Diese bildliche Benennung Jesu finden wir allerdings nicht bei Joh., aber immerhin ist der zugrunde liegende Gedanke, daß Jesus auch die geistliche Krankheit

---

[1]) Bei Luk. treten zwei andere Perikopen dazwischen.

[2]) Nur daß er statt „Sohn Davids" „König Israels" sagt, vgl. übrigens Mark. „das kommende Königtum unseres Vaters David".

[3]) Mt 13, 57 = Mk 6, 4 cf. Lk 4, 24; 13, 33.

[4]) Mt 21, 11. 46; Mk 6, 15; Lk 7, 16; 24, 19; Joh 4, 19; 6, 14; 7, 40; 9, 17.

[5]) Es scheint darin ein Hinweis auf die Weissagung des Deuteronomiums 18, 15. 19 zu liegen (vgl. Act 3, 22 f. und 7, 37). Übrigens haben die Juden diesen Propheten nach Joh 1, 20. 21 von dem Messias unterschieden, wogegen die Christen nach Act 3, 22 f. und 7, 37 diesen Propheten mit Messias identifizierten.

[6] Mt 9, 12 = Mk 2, 17 = Lk 5, 31; vgl. 4, 23.

der Sünde heilt, auch bei Joh. zureichend bezeugt (vgl. etwa sein Gespräch mit dem samaritischen Weib, c. 4). Und schon den Evangelisten wird wohl die typische Bedeutung der Heilungswunder Jesu als Vorbilder seiner seelenheilenden Wirksamkeit vertraut gewesen sein. Jedenfalls geht die eine und die andere Heilswirkung für ihn Hand in Hand, so gewiß Sünde und Krankheit in innerer Verbindung miteinander stehen (vgl. etwa die Perikope vom Paralytischen und Joh 5, 1—14 samt dem häufigen: „Dein Glaube hat dich geheilt (σέσωκεν)!“). — Die Bezeichnung Jesu als ὁ νυμφίος findet sich namentlich in dem von allen Synoptikern aufgezeichneten Spruch vom Fasten der Jünger,[1]) bei Matth. zugleich im Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen (Mt 25, 1—13). Bei Joh. finden wir dieselbe Bezeichnung Jesu im Munde des Täufers 3, 29f. Sollte es rein zufällig sein, daß es sich in beiden Fällen (bei den Synoptikern wie bei Joh.) um den Unterschied zwischen Jesus und Johannes, bzw. den Jesus- und den Johannesjüngern handelt? Vgl. den gleichen Unterschied Mt 11, 18. 19; Lk 7, 33. 34. Die Vorstellung von Jesus als dem Bräutigam dient eben zur Klarmachung des Unterschieds zwischen ihm und dem finster-gesetzlichen Wesen des alten Bundes, der im Täufer zum Abschluß kommt. Insofern wird gerade Paulus die betreffenden Perikopen gern verwertet haben; aber abgesehen von der mehr allgemeinen Vergleichung des Verhältnisses von Christus und der Gemeinde mit demjenigen von Mann und Weib (Eph 5, 25ff.) finden wir in den paulinischen Briefen kaum eine Spur jener Bezeichnung Christi.

Als der Hirt erscheint Jesus auch in sämtlichen Evangelien. Zwar der Spruch auf dem Weg nach dem Ölberg: „Ich werde den Hirten schlagen“, worin Sach. 13, 7 angeführt wird, findet sich nur bei den beiden ersten Evangelisten (Mt 26, 31 = Mk 14, 27). Dagegen spielen die Parabeln, in denen das Verhältnis zwischen Jesus und der Gemeinde mit dem Verhältnis zwischen dem Hirten und den Schafen verglichen wird, sowohl bei dem dritten wie bei dem vierten Evangelisten eine Rolle.[2]) Ob nun nicht gerade die Bezeichnung Jesu als Hirt in den paulinischen Briefen zu finden ist, so finden wir jedenfalls die Vorstellung von der Gemeinde als einer Herde,[3]) und wenn die Vorsteher der Gemeinde als Hirten betrachtet werden (Act 20, 28; Eph 4, 11) lag es jedenfalls nicht fern, auch den Herrn sich als Hirt im Sinne von Joh 10, 12ff. vorzustellen. Jedenfalls scheint es, als ob in der Rede

[1]) Vgl. Mt 9, 15 = Mk 2, 19f. = Lk 5, 34f.
[2]) Vgl. Lk 15, 4—7 = Mt 18, 12—14; Joh 10, 1—18. 26—30; 21 15—17.
[3]) Vgl. 1 Kor 9, 7; Act 20, 28. 29.

des Paulus an die ephesinischen Ältesten (Act 20) die Worte des Herrn Joh 10, 12 (wie auch Mt 7, 15) stark nachklingen. Zwar ruht das ganze Bild durchaus auf alttestamentlichen Motiven; aber die auffällige Ähnlichkeit zwischen den paulinischen Ausdrücken einerseits und den Herrnworten andererseits (vgl. namentlich das Bild vom Wolf bzw. Wölfen) legt doch die Annahme einer direkten Abhängigkeit des Apostels von seinem Herrn besonders nahe. Einen Anklang an die evangelische Vorstellung von Jesus als Arzt bzw. Sünderheiland finden wir bei Paulus vielleicht in dem Prädikat *σωτήϱ*, das übrigens erst in den jüngeren seiner Briefe begegnet. [1])

Der König Israels.

Mit dem Bild des Hirten verband sich für das antike Bewußtsein besonders gern die Vorstellung von dem König. Als König Israels wird Jesus in allen Evangelien bezeichnet. Schon der Titel „der Sohn Davids" schloß für jüdische Ohren ebensowohl eine bestimmte Würde als eine bestimmte Herkunft ein, nämlich die Würde als der König Israels *κατ' ἐξοχήν*. Auch die Christen haben gelernt, sich zu Jesus als „König Israels" bzw. „König der Juden" [2]) zu bekennen; denn der Titel findet sich sowohl bei Joh. als bei den Synoptikern in einer Weise, welche zeigt, daß er nicht bloß historisch referiert wird. [3]) Zwar erscheint der Sinn dieses Prädikats geistlich sublimiert, indem es nicht mehr die alte politische Bedeutung behalten hat. Aber selbst bei Joh., wo Jesus sich in seiner Antwort an Pilatus besonders reserviert ausdrückt (vgl. Joh 18, 36 ff.), bleibt es doch dabei, daß Jesus mit Recht den Titel „Judenkönig" trägt. Unter diesem Titel ist er von den Römern gekreuzigt worden, und Israel hat somit seinen König verworfen. Besonders die Geschichte vom Verhör bei Pilatus und die Angabe des Kreuzestitels, welchen sämtliche Evangelisten haben, sollen zum Ausdruck bringen, daß Jesus von Nazareth in Wahrheit der König Israels ist.

Daß die Bezeichnung Jesu als König Israels nicht gerade bei Paulus begegnet, kann nicht wundernehmen, da derselbe es ja in seinen Briefen vorwiegend mit Heidenchristen zu tun hat. Indessen besagt ja der Hinweis des Paulus auf die davidische Herkunft wesentlich das gleiche, und da Paulus auch die Prärogative Israels anerkennt, [4])

---

[1]) Vgl. Phil 3, 20; 2 Tim 1, 10 u. m. St.

[2]) Im Munde der Juden oder der Gläubigen heißt es immer „König Israels", während die Variante „König der Juden" von außerjüdischem bzw. ungläubigem Standpunkt gebildet ist.

[3]) Vgl. Mt 2, 2; 21, 5; 27, 11. 29. 37. 42; Mk 15, 2. 9. 12. 18. 26. 32; Lk 19, 38; 23, 2. 3. 37. 38; Joh 1, 50; 12, 13. 15; 18, 33—37. 39; 19, 3. 14. 15. 19 f.

[4]) Vgl. besonders Röm 9—11 und dazu Harnack, Neue Untersuch. zur Apostelgeschichte, p. 31 ff.

wird er in seiner mündlichen Predigt ganz gut die entsprechenden Perikopen überliefert haben können. Indem er mit Vorliebe auf das Kreuz Christi verwies, wird er nicht umhin gekonnt haben, die Beteiligung der Römer und auch des römischen Landpflegers (vgl. 1 Tim 6, 13) an der Hinrichtung Jesu darzulegen (vgl. oben p. 30f.).

„Der Herr." Übrigens erscheint der Begriff König Israels schon bei den Synoptikern, namentlich bei Matth., universalistisch erweitert, indem dieser König nicht auf einem irdischen, sondern auf dem himmlischen Thron zur Rechten Gottes sitzt, als *κύριος Δαυείδ* (Mt 22, 43 par.), oder in der Schilderung des Weltgerichts als der König schlechthin hervortritt. Damit ist der Übergang zu der Vorstellung von Jesus als *κύριος* (*πάντων*) gemacht. Dieselbe wird bei den Synoptikern besonders durch die christologische Frage (Mt 22, 42ff. und Par.) und das entsprechende Selbstzeugnis vor dem hohen Rat (Mt 26, 63f. und Par.) eingeschärft, bei Joh. mindestens in der Schlußperikope von dem Bekenntnis des Thomas: „Mein Herr und mein Gott" zur Geltung gebracht. Die christologische Frage klingt aber bei Paulus deutlich nach (Röm 1, 3f. und 2 Tim 2, 8), wie wir schon oben gezeigt haben. Die Römerstelle scheint gerade die Lösung des Rätsels: wie kann der Herr Davids sein Sohn sein? Weil er nur nach dem Fleisch aus Davids Same gekommen ist, während er nach dem Geist als Sohn Gottes erwiesen wurde.

Der Christus. Der Haupttitel Jesu aber, die eigentliche Losung aller Evangelien ist, daß er der Messias (Christus) sei,[1]) obzwar der Inhalt dieses Titels nicht mehr einfach der jüdische ist, sondern einerseits durch den Begriff Herr (Davids), andererseits durch den Begriff „Sohn Gottes" näher erläutert wird. Daß Jesus der Christus ist, wird namentlich durch die Perikope von der Frage Jesu, für wen die Menschen einerseits, die Jünger andererseits ihn halten, und dem Bekenntnis des Petrus zum Ausdruck gebracht. Bei Joh. lautet das letztere etwas modifiziert: „Du bist der Heilige Gottes!" Aber um so reichlicher wird sonst der Christusname von Joh. hervorgehoben; hat er doch auch zweimal diesen Namen in der Ursprache aufbewahrt (Messias 1, 42; 4, 25) und zwar so, daß Jesus geradezu selber erklärt: „Ich bin der Messias" (4, 25). Auch das Selbstzeugnis Jesu vor dem hohen Rat und vor Pilatus ist ein locus classicus für seine Messiaswürde.

Daß auch Paulus es durchscheinen läßt, daß er in seiner Evangelisation die These: „Jesus ist Christus" zum Gegenstand seiner Lehre

---

[1]) Vgl. Mt 11, 2; 16, 16. 20; 22, 42; [23, 8]; 26, 63. 68; 27, 17, 22; Mk [1, 34]; 8, 29; 9, 41; 12, 35; 14, 61; 15, 32; Lk 2, 11. 26; 3, 15; [4, 41]; 9, 20; 20, 41; 22, 67; 23, 2. 35. 39; 24, 26. 46; Joh. 1, 41; [3, 28]; 4, 25f. 29; 6, 69?; 7, 26. 27. 31. 41. 42; 9, 22; 10, 24; 11, 27; 12, 34; 17, 3; 20, 31.

gemacht hat, haben wir oben sattsam erwiesen. Auch fanden wir eine wahrscheinliche Anspielung auf das Petrusbekenntnis in Gal 1, 12—15, und einen Hinweis auf Jesu Selbstzeugnis vor dem hohen Rat bzw. vor Pilatus fanden wir bekanntlich in 1 Tim 6, 13.

Der Sohn Gottes.

Neben dem Christusnamen begegnet uns öfter als scheinbar gleichwertig der Titel „Sohn Gottes", welcher in allen Evangelien vorkommt. Aber in Wahrheit handelt es sich dabei um ein synthetisches, nicht um ein analytisches Urteil, indem Jesus nicht schon als Messias der Sohn Gottes ist, vielmehr wird man das Verhältnis umkehren können: als der Sohn Gottes ist er auch der Messias! Zwar wird der Ausdruck *υἱὸς τοῦ θεοῦ* nicht ganz eindeutig gebraucht, einmal scheint das tertium comparationis Jesu Gottgeliebtheit, ein anderes Mal seine Gottverwandtschaft zu sein — aber der Ausdrück soll doch irgendwie auf sein persönliches Verhältnis zu Gott bzw. seine Herkunft von Gott [1]) hinweisen und dadurch den tieferen Wesensgrund seiner Messianität bloßlegen, vgl. die christologische Meisterfrage Matth. 22 und Par. Es steht daher bei Matth. in dem Petrusbekenntnis in gewiß beabsichtigtem Gegensatz zu der Bezeichnung „Menschensohn" (vgl. 16, 13 und 16), gleichwie Luk. den Namen Gottessohn durch seine übernatürliche Empfängnis durch den heiligen Geist begründet sein läßt (1, 35). Und auch bei Joh. hat der Name deutlich einen persönlichen bzw. metaphysischen Sinn (vgl. 1, 18 und 20, 31. 28). Das gleiche wird auch bei Mark. der Fall sein, wenn er mit der Himmelsstimme bei der Taufe Jesu (wo der „Sohn" neben dem Vater und dem heiligen Geist erscheint) den Anfang der Offenbarung Jesu geschehen läßt, und mit dem Selbstzeugnis Jesu von seiner Gottessohnschaft vor dem hohen Rat, welcher durch die Auferstehung bestätigt wird, den Schluß derselben macht. Daß bei diesem Selbstzeugnis die Gottessohnschaft über die Messianität hinausgeht, [3]) wird allerdings stärker von Luk. (vgl. 22, 67—70) und Joh. (vgl. 19, 7—9) als von Mark. (14, 61 f.) und Matth. (26, 63 f.) herausgestellt. Außer der Himmelsstimme bei der Taufe bezeugt bei den Synoptikern auch die Himmelsstimme bei der Verklärung die Gottessohnschaft Jesu, [4]) und nach allen Synoptikern wird Jesus zugleich von den Dämonen als Sohn Gottes erkannt, [5]) wie er nach der Taufe auch vom Teufel angeredet

---

[1]) Seine Präexistenz wird nur bei Joh. direkt gelehrt, aber wird doch wohl auch bei den Synoptikern indirekt durch die christologische Meisterfrage bezeugt, indem der „Herr", an den Gott sprach, wohl als mit David gleichzeitig gedacht ist, vgl. Beyschlag, Christologie des N. T. p. 62.

[2]) Vgl. Mt 28, 19.

[3]) Vgl. oben p. 86.

[4]) Mt 17, 5 = Mk 9, 7 = Lk 9, 35.

[5]) Mt 8, 29 = Mk 5, 7 = Lk 8, 28; Mk 3, 11 = Lk 4, 41.

wird: „Bist du der Sohn Gottes!“ So Matth. und Luk. Endlich bezeugt Jesus selbst indirekt seine Gottessohnschaft in der gesamtsynoptischen Parabel vom Weinberg Gottes, [1]) gleichwie er nach Matth. und Luk. in einer dem johanneischen Selbstzeugnis verwandten Weise sich als den Sohn dem Vater gegenüberstellt. [2]) — Auch in der christologischen Meisterfrage (Mt 22, 42 par.) zielt Jesus auf seine Gottessohnschaft hin. Das drückt Matth. direkt aus, indem er die Frage: *τίνος υἱός ἐστιν* lauten läßt; aber auch Mark. deutet dasselbe an, indem er in der Frage *πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός* das *αὐτοῦ* gesperrt hat und dadurch im Gegensatz zu einem anderen gebracht, dessen Sohn Christus sein wird. Und wer sollte der sein außer Gott?

Wir werden dann annehmen müssen, daß auch Paulus in seinem Evangelium die Gottessohnschaft Christi erwiesen hat, nicht bloß durch seine Auferstehung von den Toten (Röm 1, 4), sondern auch durch Daten aus dem Erdenleben Jesu, wie namentlich seine Taufe (vgl. p. 122) und seine Verklärung (?), sowie durch sein Selbstzeugnis vor dem hohen Rat und die demselben zugrunde liegende christologische Frage (an die wir schon oben (p. 78 u. 162) einen Anklang fanden in Röm 1, 3. 4). Ebenso haben wir auch einen Anklang an das große Selbstzeugnis Mt 11, 27 in 1 Kor 15, 27 und 1, 21—2, 16 gefunden, vgl. oben p. 86.

Der Sühntod Christi.

Als das Amt Christi erscheint in den Evangelien teils das Prophetentum, teils das Königtum (vgl. oben). Und die Idee ist wahrscheinlich diese, daß Jesus zunächst als Prophet, dann als König wirksam ist, denn erst durch seine Erhöhung wird er messianischer Herrscher (vgl. Lk 24, 26; Act 2, 36; Mt 22, 24 par.; 26, 64 par.). Als Priester wird er dagegen nie direkt in Anspruch genommen; wohl aber wird ihm Joh 17, 14 die priesterliche Funktion des *ἁγιάζειν* beigelegt, gleichwie er bei allen Evangelisten als derjenige erscheint, welcher sein Blut zur Sühnung der Sünden des Volks (der Welt) ergießt, so daß sein Leben den Charakter eines Opfers erhält. Dies wird von allen Synoptikern in der großen Stelle vom Abendmahl zum Ausdruck gebracht, indem Jesus dort von der Stiftung des (neuen) Bundes in seinem Blut, das für viele ausgegossen wird (zur Vergebung der Sünden), spricht, Mt 26, 28 = Mk 14, 24 = Lk 22, 20, vgl. bei Paulus 1 Kor 11, 23—25. Sodann haben Matth. und Mark. noch das (vorhergehende) Wort von der Hingabe des Lebens Jesu als ein *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (Mt 20, 28 = Mk 10, 45). Bei Joh. fehlt bekanntlich der Bericht von der Einsetzung des Abendmahls. Statt dessen bringt er in Kap. 6 eine Rede, wo Jesus deutlich genug von der Hingabe seines Fleisches für das Leben der Welt

---

[1]) Mt 21, 37f. = Mk 12, 6 = Lk 20, 13.

[2]) „Der große Jubelruf“ Mt 11, 25—27 = Lk 10, 21f.

6, 51 und von der Heilsbedeutung seines (getöteten) Fleisches und Blutes 6, 53—58 redet. Außerdem wird er von dem Täufer als das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, bezeichnet, Joh 1, 29. Und wie uralt die Anwendung von Jes 53, der Vorstellung vom Knecht Gottes, auf das Werk Jesu sowohl im Tun wie im Leiden ist, geht am besten aus der Stelle Mt 8, 17 hervor, verglichen einerseits mit Joh. 1, 29, andererseits mit der Lösegeldstelle und Lk 22, 37. — Die paulinische Lehre vom Opfertod Christi sowie die Anklänge bei Paulus an die Abendmahlsworte sowie an die Lösegeldstelle sind bekannt genug und oben öfter berührt, vgl. namentlich p. 112. 114 und 124.

2. Beweise der Evangelien für die messianische Würde Jesu.

Wenn die Evangelien Jesu die obengenannten Prädikate beilegen, so geschieht das nicht in Form von bloßen Behauptungen, sondern die Perikopen, in denen das betreffende Prädikat geltend gemacht wird, führen zugleich Beweise bzw. Zeugnisse dafür an.[1] Und diese Zeugnisse entsprechen ihrer Art nach wesentlich den vier Arten, welche Joh 5, 31ff. in der Auseinandersetzung Jesu mit den Juden aufgezählt werden: das Zeugnis des Täufers, das Zeugnis Gottes (des Vaters), das Zeugnis der Werke (Wunder) und der Schrift (Prophetie). Dazu kommt noch nach Joh 8, 14 Jesu Selbstzeugnis (das bei ihm eine andere Geltung hat als bei anderen Menschen). Diese Zeugnisse sind doch nicht streng voneinander unterschieden. Vielmehr besteht namentlich das Selbstzeugnis Jesu bei den Synoptikern am öftesten in Hinweisen auf seine Werke, die wieder als Erfüllung der Prophetie in Betracht kommen (z. B. in seiner Antwort auf die Anfrage des Täufers Mt 11, 5 = Lk 7, 22) oder in direkten Hinweisen auf die Schrift (z. B. in der christologischen Meisterfrage Mt 22, 43 par.). Andererseits werden auch die Einwände der Gegner gegen die Ansprüche Jesu berücksichtigt. Im folgenden wollen wir denn zunächst die verschiedenen Beweise der Evangelien für ihre Hauptthese, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist (Joh. 20, 31), und sodann die Einwände gegen dieselbe in Betracht ziehen.

a) Das Zeugnis des Täufers.

Wir haben schon oben daran erinnert, wie alle vier Evangelien mit einer Darstellung des vorbereitenden Wirkens des Täufers Johannes be-

[1] Vgl. Clemens Alex. Hypotyp. zu 1 Pet 5, 13 (p. 134 angeführt), wo er von Mark. bzw. Petrus sagt: „et multa testimonia Christi proferente“.

ginnen, und zwar ist es charakteristisch, daß sie alle dabei die Weissagung Jes 40, 3 heranziehen, gleichwie alle teils seine Bußtaufe, teils seine Ankündigung des kommenden Stärkeren, der mit dem heiligen Geist taufen soll, erwähnen, ob auch mit dem Unterschied, daß bei Joh. alles Gewicht auf diese Ankündigung bzw. auf die zeugende Wirksamkeit des Täufers fällt, und die Bußtaufe mehr im Vorübergehen gedacht wird, während es bei den Synoptikern umgekehrt zu sein scheint. Aber nicht nur am Anfang, auch in anderen Perikopen wird die Wirksamkeit des Täufers nach ihrer Bedeutung gewürdigt, so bei allen Synoptikern in der Antwort Jesu auf die Frage der Hierarchen nach seinem Befugnis zur Tempelreinigung,[1]) bei Matth. und Luk. in der Rede des Herrn nach der Gesandtschaft des Täufers:[2]) er ist der Elias, und bei Matth. und Mark. im Gespräch beim Abstieg vom Berge der Verklärung,[3]) und endlich im Bericht von (bzw. Hinweis auf) seinem Gefängnis und seinem Märtyrertod durch Herodes Antipas.[4]) Wie stereotyp schon die Behandlung der Johannesgeschichte geworden war, dafür bietet folgende Beobachtung einen interessanten Beweis. Die Anführung der Weissagung Maleachis, die wir bei Matth. und Luk. in der Rede des Herrn nach dem Fortgang der Gesandten des Täufers finden, ist von Mark., der diese Rede nicht mitteilt, eigenartigerweise mit den auch von den anderen Evangelisten[5]) angeführten Worten des Jesaia (40, 3) verknüpft und an die Spitze des ersten Berichts von Johannes gestellt (Mk 1, 2, cf. Mt 11, 10 = Lk 7, 27). Auch das vierte Evangelium kommt wiederholte Male auf den Täufer zurück (vgl. außer dem Prolog und 1, 19ff.: 3, 22ff.; 4, 1f.; 5, 33ff.; 10, 41), aber merkwürdigerweise leugnet dieser hier selbst, daß er Elias sei (1, 21), während ihm bei den Synoptikern diese Ehre von dem Herrn selbst beigelegt wird. Das bedeutet gewiß keinen Widerspruch zwischen Joh. und den Synoptikern, — die Frage: „Bist du der Elias?“ wird nur im Sinne der Fragenden = der leibhaftig wiederkommende Elias, verneint — oder es soll nur die Bescheidenheit des Täufers dadurch illustriert werden;[6]) aber es ist bezeichnend, daß auch Joh. die Maleachiprophetie, bzw. die Vorstellung von Johannes als Elias auf diese Weise berücksichtigt hat.

---

[1]) Mt 21, 23—27 = Mk 11, 27—33 = Lk 20, 1—8, cf. Mt 21, 31b. 32 = Lk 7, 29. 30.

[2]) Mt 11, 7—19 = Lk 7, 31—35.

[3]) Mt 17, 9—13 = Mk 9, 9—13.

[4]) Mt 14, 3—12 = Mk 6, 17—29; Lk 3, 19f., vgl. Joh 3, 24; 5, 35.

[5]) Auch von Joh 1, 23.

[6]) Vgl. B. Weiß z. St. Gewiß hat W. recht, wenn er bemerkt, daß ein Evangelist, der nur mit synoptischen Materialien arbeitete, ihm diese Verneinung nicht in den Mund gelegt hätte.

(Daß Elias zuerst kommen mußte und alles wieder aufrichten, war freilich ein schriftgelehrtes Dogma (Mt 17, 10 par.); [1]) aber die Gleichung der Evangelien Johannes = Elias ist doch ebenso eigentümlich wie ihre Idee: der Menschensohn = Messias, der trotz der Vorbereitung des Elias zuerst doch leiden mußte, Mt 17, 12 par.)

In seinen Briefen hat der Apostel Paulus wohl nie eine Hindeutung auf Johannes den Täufer getan, aber nach der Apostelgeschichte hat auch er seine Missionspredigt mit dem Hinweis auf die Erscheinung des Täufers begonnen (Act 13, 24 f.), wobei er sowohl seine Verkündigung der Bußtaufe [2]) als seine Weissagung vom kommenden Stärkeren erwähnte (vgl. auch 19, 4). Einen Anklang an seine Bußpredigt finden wir immerhin auch in den Briefen des Apostels: Röm 4, 12 (vgl. auch Gal 3, 7. 9) erinnert deutlich an Mt 3, 9 par.; denn beiderseits ist die geistliche Verwandtschaft mit Abraham das Entscheidende für die Erlangung der Verheißung, nur daß der Täufer die Buße und ihre Früchte, Paulus den Glauben als die Bedingung der Abrahamssohnschaft aufstellt (vgl. auch Röm 2, 28 f.; Joh. 8, 39 f.).

b) Das Zeugnis Gottes.

Das direkte Zeugnis Gottes für die Messianität Jesu wird vornehmlich durch die Taufgeschichte, welche auch Joh. hat, die Verklärungsgeschichte, welche nur die Synoptiker enthalten, und endlich durch die Auferstehungsgeschichte, welche alle Evangelisten erzählen, dargestellt. Zwar von der Himmelsstimme bei der Taufe Jesu nennt Joh. nichts — er erwähnt nur die Erscheinung des Geistes wie einer Taube 1, 32 —, aber wenn er hinzufügt: „und ich habe gesehen und bezeugt, daß dieser der Sohn Gottes ist", wird damit faktisch auf den Inhalt der Himmelsstimme verwiesen. Die Differenz der beiden Darstellungen erklärt sich überhaupt daraus, daß der Vorgang von den Synoptikern rein objektiv erzählt, während er bei Joh. nur vom Täufer bezeugt wird. Andererseits erzählt Joh. von einer Himmelsstimme, die bei einer späteren Gelegenheit als Antwort auf die Bitte Jesu: „Vater, verherrliche deinen Namen!" erscholl (12, 28). Jedoch enthält diese Stimme nur ein indirektes Zeugnis von seiner Gottessohnschaft. — Eine Erwähnung gerade der Taufe Christi oder des dabei ergangenen Gotteszeugnisses findet sich in den paulinischen Briefen und auch in den Missionsreden des Apostels nirgends. Aber die Weissagung des Johannes von Christus als dem Geistestaufer, die in allen Evangelien eine

[1]) Vgl. auch Sir 48, 10. 11.

[2]) Dabei erinnert πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ an Mal. 3, 1.

Rolle spielt, ist mindestens in dem Bericht Apg. 19, 2—6 vorausgesetzt, vgl. besonders v. 2 und v. 4. Außerdem fanden wir eine Allusion auf die Taufe Christi in den Worten 2 Kor 1, 21 (vgl. p. 122).

Die Verklärung Jesu auf dem Berge hat im Johannesevangelium keine direkte Parallele,[1] wohl aber spielt hier der Gedanke der zukünftigen Verklärung Jesu durch das Leiden, Auferstehung und Erhöhung eine große Rolle, und andererseits kommt seine δόξα schon in den irdischen Wundertaten Jesu zum Vorschein. In den apostolischen Briefen fanden wir erst beim 2 Petr eine direkte Erwähnung der synoptischen Verklärungsgeschichte, aber es zeigen sich bei Paulus im 2 Kor 3 u. 4 doch frappante Parallelen zu der Terminologie von Matth 17, 1—2 und Parall.[2] Beiderorts ist von einem μεταμορφοῦσθαι die Rede, vgl. Mt 17, 2; Mk 9, 2 und 2 Kor 3, 18, dort von Christus, hier von den Christen nach seinem Vorbild. Und wie die Evangelisten von einem Leuchten des Angesichts Jesu Mt 17, 2 (bzw. einer Veränderung der Erscheinung seines Gesichts Luk 9, 29) reden, so redet der Apostel von einem Wiederschein in seinem Herzen von der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Christi (2 Kor 4, 6). Daß die Worte des Paulus die Vorlage der evangelischen Erzählung sein sollten, ist durchaus unwahrscheinlich;[3] da Paulus nur bildlich redet,[4] ist es viel wahrscheinlicher, daß er auf die Geschichte der Evangelien Bezug nimmt, als umgekehrt.

Was endlich die Auferstehung Jesu betrifft, ist dieselbe zweifellos auch von den Evangelisten als eine Rechtfertigung des durch seinen Tod scheinbar zuschanden gemachten Messiasanspruchs aufgefaßt. Der solenne Ausdruck für diese Tatsache ist ja auch ἐγερθῆναι = auferweckt werden, was auf die Tat Gottes und auf seine dadurch geschehene Bezeugung des Rechtes Jesu hinweist, vgl. Act 2, 24; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30. 34; 17, 31; Röm 1, 4; 1 Tim 3, 16 (ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι); 2 Tim 2, 8. Daß die Auferweckung von den Evangelisten wirklich unter diesem Gesichtspunkt betrachtet ist, kommt nicht nur in dem Hinweis des Matth. und des Luk. auf das Zeichen Jona's (Mt 12, 39f.; 16, 4; vgl. Lk. 11, 29f.) und in dem johanneischen Wort Jesu vom Niederreißen und Aufbauen des Tempels seines Leibes (Joh 2, 19; vgl. Mt 26, 61; Mk 14, 58) zum Vorschein, sondern auch da-

[1]) Man könnte allerdings an die Himmelsstimme Joh 12 denken, die gerade nach der Rede von dem δοξασθηναι des Menschensohnes erscholl.

[2]) Vgl. Holtzmann, Hand-Comm. I, S. 198 und Feine, Jesus Christus und Paulus p. 144ff.

[3]) Vgl. oben p. 73f.

[4]) Es handelt sich ja um eine innere Verwandlung der Gläubigen und um den Lichtglanz der Erkenntnis Christi.

durch, daß die Auferstehung die göttliche Antwort auf die Verspottung Jesu am Kreuze, Mt 27, 27—31 = Mk 15, 16—20; vgl. Lk 23, 39f., wobei es sich eben um den Erweis seiner Messianität oder Gottessohnschaft handelt. Als Bestätigung der Auferstehung Jesu erzählen sämtliche Evangelien vom Befund des leeren Grabes, sowie von Erscheinungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern (und Jüngerinnen). Nur der durch einen Zufall unvollendet überlieferte Schluß des Mark. läßt uns den Bericht von den 16, 7 angekündigten Erscheinungen vermissen. Der unechte Schluß bekundet insofern ein richtiges Gefühl für das Fehlende, als er eben die Erscheinungen des Herrn und seinen Missionsbefehl enthält.

Welchen Wert gerade auch Paulus der Auferweckung Jesu in seiner Verkündigung beigelegt hat, das brauchen wir gewiß nicht nachzuweisen. Das geht aus Röm 1, 4 und 1 Kor 15, 3ff. (vgl. Act 13, 30ff.) sattsam hervor. Auch der Bericht von den Erscheinungen des Auferstandenen gehörte nach der letzten Stelle zu seinem Evangelium, ja die betreffenden Ausführungen zeigen — und das wird wohl nur ein Beispiel unter anderen sein —, daß er zum Teil mehr geschichtlicher Details als die kanonischen Evangelien gekannt und verwertet hat. Das leere Grab bezeugt er zwar nicht ausdrücklich; allein wenn er das Begräbnis Jesu [1]) und seine Auferweckung am dritten Tag direkt als Momente seiner Überlieferung erwähnt, dann dürfen wir doch gewiß schließen, daß er in der näheren Begründung dieser Tatsachen auch vom offenen Grab erzählt hat. [2])

c) Der Wunderbeweis.

Außer dem erwähnten direkten Zeugnisse Gottes [3]) von seinem Sohn kommt nun auch sein indirektes Zeugnis durch die Werke, die er Jesu gegeben haben, besonders in Betrachtung. Auch hier spricht Joh. 5 geradezu aus, was auch in den älteren Evangelien der Leitgedanke ist, daß die wundervollen Werke, die *σημεῖα*, *τέρατα*, *δυνάμεις*, die kein anderer so getan hat, von seiner göttlichen Sendung zeugen oder

---

[1]) Vgl. auch Röm 6, 4; Kol 2, 12. An beiden Stellen ist die Auferweckung Korrelat zum Begräbnis, also handelt es sich um eine Auferstehung aus dem Grabe.

[2]) Vgl. p. 31 und 53.

[3]) Zu demselben werden wohl auch die von den Synoptikern berichteten Naturerschütterungen gehören, die vor und nach dem Tode Jesu bemerkt wurden: Sonnenfinsternis, Erdbeben, Zerreißen des Tempelvorhangs, sowie das von Joh. erwähnte Phänomen des Ausfließens vom Wasser und Blut. Mit dem göttlichen Zeugnis verwandt ist andererseits das von den Synoptikern öfters angeführte Zeugnis der Dämonen, indem die Besessenen Jesu als Gottes Sohn oder Messias zurufen.

seine Herrlichkeit als Sohn Gottes offenbaren (vgl. 5, 36; 3, 2; 7, 31; 15, 24; 20, 30; 1, 14; 2, 11; 11, 4; 12, 37 u. m. St.). Bei Joh. sind nur einige von den größten Wundern zusammengestellt, welche zugleich eine besondere symbolische Bedeutung als Illustrationen des geistlichen Wirkens Jesu (daß er Licht und Leben der Welt ist) hatten. Dagegen sind die Dämonenheilungen unerwähnt geblieben. Aber auch seine Worte werden als Glaubensgrund in Anspruch genommen (vgl. 7, 14—17. 46; 15, 22 u. a. St.); denn sie sind derartig, wie sie kein Mensch sonst geredet hat (7, 46).

Bei den Synoptikern finden wir eine ähnliche Betrachtung.[1]) Die Wunder Jesu rufen Erstaunen und sogar Anbetung hervor.[2]) Nach der Stillung des Seesturms rufen die Menschen: „Wer ist wohl dieser usw.?“ [3]) Nach dem Wandeln Jesu auf dem See beten die Jünger Jesus an (Mt 14, 33) oder sind ganz außer sich vom Erstaunen (Mk 6, 52). Daß Jesus die Dämonen durch den Finger oder durch den Geist Gottes austreibt, ist ein Beweis, daß die Herrschaft Gottes angebrochen ist, und diejenigen, welche diesen Geist verkennen und Jesus für einen Bundesgenossen Satans erklären, müssen sich hüten, daß sie nicht den Heiligen Geist verspotten; sie können sich nicht mit der Mangelhaftigkeit des Zeichens entschuldigen.[4]) In der Antwort auf die Anfrage des Täufers: „Bist du der da kommen soll?“ verweist Jesus auch auf seine Werke und auf seine „Predigt“ (Mt 11, 4f.; Lk 7, 21. 22). Und in seinem Wehe über die unbußfertigen galiläischen Städte hebt er seine *δυνάμεις* als das, was ihren Unglauben unentschuldbar macht, hervor. Aber nicht bloß im Hinblick auf die Werke Jesu, sondern auch im Hinblick auf seine Worte wird seine *ἐξουσία*, seine göttliche Vollmacht offenbar. Auch seine Lehre ruft das gleiche Erstaunen hervor wie seine Wunder:[5]) „Woher hat er diese Weisheit?“ [6])

Was nun die Auswahl der Wunder betrifft, ist folgendes zu beobachten. Neben summarischen Angaben darüber, daß Jesus alle Krankheit oder alle Leidenden und Dämonischen, die ihm gebracht wurden, heilte, finden wir in allen Synoptikern Beispiele der verschiedenen Hauptarten von Heilungen und anderen Wundern Jesu. Aber auch bei Joh. finden wir entsprechende Typen seiner größten Machttaten, wobei ein Schluß

[1]) Vgl. auch Act 2, 22: *ἄνδρα ἀποδεδειγμένον . . . ἀπὸ τοῦ θεοῦ . . . δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις.*

[2]) Vgl. Mt 9, 8 = Mk 2, 12 = Lk 5, 26, und Mt 14, 33.

[3]) Mt 8, 27 = Mk 4, 41 = Lk 8, 25.

[4]) Mt 12, 22—39 = Mk 3, 22—28 = Lk 11, 15—29.

[5]) Vgl. Mt 7, 28f., Mk 1, 22. 27 = Lk 4, 32. 36.

[6]) Mt 13 54 = Mk 6, 2, vgl. Lk 4, 22; Joh 7, 15.

a maiori ad minus zu machen sei. So finden sich in sämtlichen Evangelien 1. Beispiele der Krankenheilungen (bei Joh. der Sohn des Königlichen c. 4, der Kranke bei Bethesda c. 5 und der Blindgeborene c. 9), 2. eine Totenauferweckung (bei Joh.: Lazarus, bei den Synoptikern: die Tochter des Jairus, und speziell bei Luk.: der Jüngling von Nain), 3. ein Speisungswunder (bei Matth. und Mark. zwei, bei Joh. und Luk. nur von den 5000), 4. ein Seewunder (bei Joh. nur das Wandeln auf dem See, bei Luk. nur die Stillung des Sturmes). Dadurch ist die Macht Jesu über die verschiedensten Gegenstände illustriert.

Was speziell die Heilwunder betrifft, ist nun die Auswahl derselben bei den Synoptikern viel reichlicher wie bei Joh., wo nur auf die äußerlichsten Fälle exemplifiziert ist. Neben der Besessenheit und nervösen Leiden werden die verschiedenen Hauptformen organischer Krankheit herangezogen, und zwar scheint dabei die Aufzählung in Jes. 35, 5. 6; vgl. 61, 1 (welche Stellen von Jesus in seiner Antwort an den Täufer benutzt sind) einen gewissen Einfluß auf die Auswahl der Beispiele ausgeübt zu haben: alle Synoptiker berichten von der Heilung eines oder mehrerer Blinden, Tauben, Aussätzigen, wie von der Auferweckung eines (Luk.: zwei) Toten. Ein einzelnes Beispiel von Heilung der *χωλοί* wird freilich nicht erzählt, nur von Matth. im allgemeinen berichtet, daß Jesus solche heilte (15, 30f.). Darum hat wohl auch Matth. die Heilwunder im voraus (c. 8 u. 9) zusammengestellt (wie ja Luk. auch durch die Bemerkung 7, 21: „in jener Stunde — nämlich da die Gesandten des Täufers ankamen —, heilte er viele und schenkte vielen Blinden das Gesicht“, die Antwort Jesu zu erklären sucht).[1]

Zwar fallen einige der größten Wunder bei Luk. und Matth. nach der Gesandtschaft des Täufers; so das Speisungswunder und ein Seewunder; aber es ist doch zu beachten, daß sie jedenfalls vor dem Petrusbekenntnis liegen, so daß sie als Folie desselben dienen können.

Eine eigene Rolle spielen ferner die „Wissenswunder“ Jesu; sie werden zwar von Joh. nicht als *σημεῖα* in Anspruch genommen,[2] fallen wohl auch nicht in die Kategorie der *τέρατα* und *δυνάμεις* hinein; aber sie dienen doch auch als Glaubensgrund (1, 50; vgl. 2, 22). Namentlich wird die Herzenskenntnis Jesu und seine Vorhersagung seines eigenen und der Jünger Schicksal als Merkmal seiner Herrlichkeit hervorgehoben (6, 64f. 70f.; 13, 11. 18. 19. 21ff.; 16, 1—4 u. m. St.). Das ist auch bei den Synoptikern der zugrunde liegende Gedanke, wenn

---

[1]) Er hat vorher Beispiele der Heilungen eines Aussätzigen, und Auferweckung eines Toten (Jüngling von Nain), aber kein Beispiel von Blindenheilung erzählt.

[2]) Vgl. Joh 1, 50 mit 2, 11.

sie so stark die Weissagung Jesu von seinem Leiden und Tod herausstreichen. Daneben wird auch seine Herzenskenntnis wie sein übernatürliches Wissen überhaupt hervorgehoben, vgl. etwa die Perikopen vom Einzug in Jerusalem (die Eselin!), von der Zurüstung zum Passahmahl (der Mann mit dem Wasserkrug!), von der Salbung in Bethanien („zu meinem Begräbnis!“),[1]) von der Vorhersagung des Verrats und der Verleugnung des Petrus u. m.

Als gemeinsame Bestandteile der ursprünglichen Überlieferung, weil sie sowohl bei Joh. wie bei den Synoptikern zu finden sind, dürfen wir jedenfalls folgende Punkte annehmen: Eine Reihe Heilungswunder — aber Dämonenaustreibungen wohl mit einbefaßt —, welche die Macht Jesu über die verschiedenen bzw. äußersten Krankheitsformen illustrierten, eine Totenauferweckung, ein Speisungswunder und ein Seewunder. Weiter einige Beispiele des übernatürlichen Wissens Jesu, vor allem seine Vorhersagung seines Leidens und Todes (samt der Auferstehung), die Vorhersagung des Verrats des Judas und der Verleugnung des Petrus.

Diese Erzählungen waren sicherlich auch von Paulus gekannt und benutzt. Jedenfalls setzt er voraus, daß Jesus sein Leiden und Tod vorausgesehen und auch vorhergesagt hat; das folgt einfach aus seiner Überlieferung der Abendmahlsworte 1 Kor 11, 23—25 (vgl. oben p. 28). Denn die Einsetzung des Abendmahls geschieht ja unter Hinweis auf die Hingabe des Leibes und Blutes Jesu in den Tod, und zwar deutet die Zeitangabe: *ἐν τῇ νυκτὶ ἐν ᾗ παρεδίδετο* darauf hin, daß der Herr speziell auch den Verrat vorhergewußt und vorhergesagt haben muß: erst dadurch gewinnt die Einsetzung des Abendmahls für das Bewußtsein des Apostels seinen tiefernsten Hintergrund. (Übrigens ist der Verrat des Judas ein so unverdächtiger Zug der evangelischen Überlieferung, daß wir nicht bezweifeln können, daß er zu den ursprünglichsten und schon von Paulus gekannten Momenten der evangelischen Geschichte gehört habe.)

Auch nach der Verkündigung des Paulus wird also Jesus sein Leiden vorhergewußt und vorhergesagt haben. Ein wunderbares Wissen wird er dann auch nach dem paulinischen Evangelium bekundet haben. Daß er auch Wunder getan hat, wird zwar in den Briefen nie erwähnt, aber wie wir schon früher gesehen haben,[2]) wird darin doch die Wunderkraft als eins der Kennzeichen der Apostel Christi geltend

[1]) Die letzte Perikope fehlt bei Luk., der statt die Salbung Jesu durch Maria eine entsprechende aber frühere Salbung desselben durch eine Sünderin überliefert (Lk 7, 36—50).

[2]) Vgl. p. 26 und 104.

gemacht (2 Kor 12, 12; Röm 15, 19). Wenn aber sonst „ein Apostel nicht größer ist, als der ihn gesandt hat“, so darf man gewiß aus den Wundern der Apostel schließen, daß auch der Herr in den Tagen seines Fleisches (da er die Apostel erwählte) Wunder getan hat.[1]) Daß „die Juden Zeichen fordern“ (1 Kor 1, 21), das war gewiß nicht eine Erfahrung, die erst der Apostel gemacht hatte; mit dieser Bemerkung spielt er gewiß auf eine den Korinthern bekannte Tatsache der evangelischen Geschichte an. Und ob wohl er an dieser Stelle gegen jene Zeichenforderung der Juden nur die schlichte Verkündigung des gekreuzigten Christus stellt, so wissen wir doch aus anderen Aussagen des Apostels, daß er es bei seiner Verkündigung auch nicht an der Bestätigung derselben durch „Zeichen, Wunder und Krafttaten“ hat fehlen lassen (vgl. besonders 1 Kor 2, 4; 2 Kor 12, 12; Röm 15, 18). Und demgemäß wird er auch das Leben des Herrn so dargestellt haben, daß dieser seine Verkündigung durch Zeichen, Wunder und Krafttaten bestätigte, bzw. dadurch selbst ausgewiesen wurde (vgl. Act 2, 22).

Aber noch Näheres darüber können wir durch solchen Zurückschluß ermitteln. Paulus spricht von *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου*, Zeichen des Apostels, und denkt also an etwas denselben Auszeichnendes. Nun aber waren die *δυνάμεις* (1 Kor 12, 10. 28f.; Gal 3, 5), namentlich wunderbare Heilungen, ein Charisma, das auch unter den gewöhnlichen Christen der apostolischen Zeit vorkam, und infolgedessen müssen wohl die „Zeichen des Apostels“ noch größere und wunderbarere Taten bedeuten. Ist dem aber so, dann wird auch nicht Paulus es anders gewußt und erzählt haben, als daß Jesus, der den Aposteln die Wunderkraft übertragen haben muß (vgl. Mt 10, 1 par.), auch Wunder, welche über die Heilungswunder hinausgingen, wie die Totenauferweckungen und die Naturwunder der Evangelien ausgeführt hat.[2]) So steht denn nichts der Annahme entgegen, daß Paulus eben die obengenannten Beispiele der Wunder Jesu gekannt und benutzt habe.

d) Der Schriftbeweis.

4. Nachdem wir die Auswahl der Wunderbeweise bei den Evangelisten betrachtet haben, kommen wir zu dem Schrift- bzw. dem Weissagungsbeweis. „Die Schriften sind es, die von mir zeugen“ (Joh 5, 39).[3]) „Und er hob an von Moses und von allen Propheten

---

[1]) Vgl. oben p. 27f. und 99.

[2]) Vgl. Paret, Paulus und Jesus, p. 17f.

[3]) Vgl. 1, 46: „Denjenigen, von dem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben haben, haben wir gefunden; Jesus, den Sohn Josephs, von Nazareth.“

und erklärte ihnen durch alle Schriften, was ihn angeht" (Lk 24, 27). Dieser Beweis spielt zwar nicht in allen Evangelien die gleiche Rolle, es sind besonders Matth. und nächst ihm Joh., die darauf Gewicht legen. Und die Verteilung desselben auf die verschiedenen Teile des gemeinsamen Stoffs ist auch ungleichmäßig, indem die meisten Schriftanführungen auf die Passionsgeschichte fallen. Überhaupt aber werden besonders diejenigen Züge der Geschichte Jesu, welche der allgemein-fleischlichen Messiaserwartung entgegengingen, vom Schriftbeweis gedeckt. Das kann man gerade bei Matth. beobachten: daß Jesus von einer Jungfrau geboren, als Kind landesflüchtig wird; daß er in dem verachteten Nazareth Wohnung nimmt; daß er Galiläa als Wirkungsfeld erwählt; daß er die Krankheiten des Volkes trägt; daß er in der Stille wirkt; daß er in Gleichnissen lehrt, und daß er dadurch die Herzen verstockt; daß er seinen königlichen Einzug in Jerusalem in Geringheit hält; daß er von den Führern des Volks verworfen wird; daß er für eine lumpige Bezahlung verraten, bzw. erkauft wird; daß er als der Hirt zerschlagen und seine Jünger als die Schafe zerstreut werden, daß aber dieser Menschensohn zur Rechten Gottes erhöht werden soll usw.[1])

Daneben wird auch der Schriftbeweis teils mit dem Zeugnis Gottes, teils mit dem Selbstzeugnis Jesu verbunden (wie es ja auch in anderen Verbindungen zu finden ist). So wird z. B. das Auftreten des Täufers bei allen Evangelisten als Erfüllung der Weissagung des Propheten Jesaja (40, 3) geschildert, und wie schon erwähnt, wird von den Synoptikern auch Mal 3, 4 und 3, 23 mit in Beziehung dazu gesetzt. Und die Himmelsstimme bei der Taufe besteht aus einer Kombination von Ps 2, 9 und Es 42, 1 (so alle Synoptiker, Luk. vielleicht ausgenommen).[2]) Ebenso spielt Jesus in der Antwort an den Täufer, wo er auf seine Werke verweist, auf Weissagungen des Jesaia an (Mt 11, 5f. = Lk 7, 22). Von allen Synoptikern wird Jesu Vorhersagung seines Leidens mit seinem Hinweis auf die Weissagungen der Schrift verknüpft.[3]) Ebenso werden von allen, auch Joh., die Huldigung der Volksmassen beim Einzug Jesu in Jerusalem in Worte des A. T. (Ps 118, 25. 26) gekleidet, aber nur von Matth. und Joh. die Art des Einzugs direkt als Erfüllung der Schrift bezeichnet (Mt 21, 5; Joh. 12, 15).

Stellen wir nunmehr die bezüglichen, den Evangelien gemeinsamen Anführungen oder Anwendungen des A. T. zusammen, so ergibt sich

---

[1]) Vgl. Mt 1, 23; 2, 15. (18.) 23; 4, 15. 16; 8, 17 (vgl. 11, 5f.); 12, 18—21; 13, 35; 14, 15; 21, 5 (vgl. 9, 16); 21, 42 (vgl. 23, 39); 26, 31; 27, 9. 10; 26, 64 (vgl. 54. 56).

[2]) Vgl. die Lesart des Cod D zu Lk 3, 22.

[3]) Vgl. das δεῖ Mt 16, 21 u. Par. mit Mt 26, 54. 56 = Mk 14, 49; Lk 22, 37.

folgende Reihe von Stellen: Die Weissagung vom Vorläufer Christi, Es 40, 3. Die Taufstimme = Ps 2, 9 (so auch Joh 1, 34) und Es 42, 1. Das Wort von der Verstockung des Volkes Es 6, 9. 10, bei den Synoptikern im Hinblick auf die Gleichnisreden, bei Joh. im Hinblick auf das Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 12, 40 angeführt. Die Huldigung des Volks beim Einzug = Ps 118, 25f. Die Verteilung der Kleider Jesu nach der Kreuzigung = Ps 22, 9. — Diese Tabelle gibt doch gewiß einen zu schwachen Eindruck von der Anwendung des Schriftbeweises im traditionellen Unterricht; schon aus Paulus konnten wir mehr entnehmen. Namentlich dürfte es zweifellos sein, daß auch Ps 110, der bei den Synopt. angeführt ist, von Anfang an eine bedeutsame Rolle im Schriftbeweis gespielt hat; aber das geht auch aus Joh. hervor, vgl. 12, 34, und ebenso wird Dan 7, 13, ob auch nicht ausdrücklich angeführt, eine ähnliche Rolle gespielt haben. Außerdem kommt noch in Betracht der allgemeine Hinweis auf die Erfüllung der Schrift im Leiden Jesu. Vgl. im übrigen die Ausführungen oben p. 52.

e) Das Selbstzeugnis Jesu.

Endlich kommen wir zum Selbstzeugnis Jesu, in Wort und Tat. Da herrscht bekanntlich der größte Unterschied zwischen Joh. und den Synoptikern, indem die Reden Jesu bei den Synoptikern überwiegend vom Reiche Gottes oder von ethischen Themen handeln, während sie bei Joh. überwiegend von Jesus selbst handeln. Gemeinsam sind doch das (bei Joh. vorausgesetzte) Selbstbekenntnis Jesu vor dem Synedrium, daß er Messias im Sinne des Gottessohnes sei (vgl. Joh 19, 7 mit Lk 22, 70 = Mt 26, 63f. = Mk 14, 61f.) und seine Bestätigung desselben vor Pilatus, insofern er sich da als König der Juden bekannte und dafür gekreuzigt wurde. Sodann kommt als gemeinsames Moment in Betracht das Tatbekenntnis, das in dem messianischen Einzug Jesu in Jerusalem lag; denn dadurch gab er sich als der von Sacharja geweissagte König Israels zu erkennen.

Wir haben auch bei Paulus einen Beweis dafür gefunden, daß er sich auf das Selbstzeugnis Jesu zu berufen pflegte, vgl. 1 Tim 6, 13.[1]) Übrigens finden wir einen Anklang an das große Selbstzeugnis Jesu Mt 11, 27 = Lk 10, 22 in 1 Kor 15, 27f., wo das absolut gebrauchte, hier unvermittelt auftretende ὁ υἱός (v. 28) darauf Bezug zu nehmen

[1]) Wenn ἐπί (Ποντίου Πελάτου) coram bedeuten soll, würde P. hier die obengenannte Bestätigung seines Selbstzeugnisses vor dem Forum des Landepflegers im Sinne haben. Wenn aber ἐπί zeitlich gemeint ist, würde μαρτυρήσαντος im weiteren Sinne von seinem Selbstzeugnis sowohl vor dem hohen Rat als vor Pilatus, bzw. von seinem Blutzeugnis zu verstehen sein, vgl. p. 30 Anm. 3.

scheint,[1]) gleichwie auch 1 Kor 1, 19—3, 1 die ganze Aussage Mt 11, 25—27 voraussetzt, indem nicht nur die sachlichen, sondern auch die sprachlichen Berührungen zu frappant sind, um bloß auf einem Zufall zu beruhen, vgl. einerseits namentlich 1 Kor 1, 26—29 und Mt 11, 25f. und andererseits 1 Kor 2, 6—16 mit Mt 11, 27.[2]) Dieselbe Stelle schwebt dem Apostel wohl auch Eph 3, 2—6 und Kol 1, 26f. vor.

3. Einwände gegen die messianische Würde Jesu.

Es gibt also laut der evangelischen Überlieferung Zeugnisse genug von der messianischen Würde bzw. von der Gottessohnschaft Jesu. Aber die scheinbaren Einwände gegen dieselbe werden auch berücksichtigt (und auch hierin kann man eine gemeinsame Tradition beobachten). Es ist ja ein Grundgedanke der Evangelien, daß die Messianität Jesu trotz der angeführten Beweise geheimnisvoll war, weil seine unansehnliche und der jüdischen Erwartung vielfach widersprechende Erscheinung dem natürlichen Sinn viele Anstöße[3]) darbieten mußte und schließlich zu seiner Verwerfung von seiten der Juden führte. Mag es auch sein, daß in der Darstellung der Selbstoffenbarung Jesu ein nicht geringer Unterschied zwischen Mark. einerseits und Joh. andererseits besteht, immerhin ist auch Joh. von dem Grundgedanken beherrscht, daß die Herrlichkeit Jesu hier auf Erden selbst den Jüngern vielfach verschlossen war, und daß Jesus in der Kundmachung seiner Messianität sehr zurückhaltend gewesen ist.[4])

a) Die geringe Herkunft Jesu.

Stereotyp ist zunächst der Einwand von seiner (geringen) menschlichen Herkunft geworden: „Ist dieser nicht der Sohn Josephs (bzw. Marias)?“[5]) So bei allen Synoptikern in der Perikope von der Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt,[6]) während Joh. diesen Einwand in Kapernaum (6, 42) laut werden läßt. Jedoch scheint auch er in einem anderen Zusammenhang die Verwerfung Jesu in Nazareth zu berück-

---

1) Vgl. Feine, Jesus Christus und Paulus, p. 210.

2) Vgl. Feine, a. Schr. p. 264f.; Holtzmann, Neut. Theol. I, p. 276.

3) Vgl. den Begriff σκάνδαλον und σκανδαλίζεσθαι.

4) Vgl. namentlich Joh 10, 24.

5) Bei Matth 13, 55 wird auch das Handwerk Josephs: „des Zimmermanns“ hinzugefügt. Bei Mark 6, 3, wo statt Joseph Maria genannt ist, wird das gleiche Handwerk Jesus selber beigelegt.

6) Mt 13, 53—58 = Mk 6, 1—6; Lk 4, 16—30.

sichtigen, indem er 4, 44 das von Jesus in Nazareth angeführte Sprichwort, daß ein Prophet in seinem Vaterland nicht geehrt wird, bei einer ähnlichen Gelegenheit anführt (vgl. 4, 45. 48). Und an die Frage Mt 13, 54 = Mk 6, 2 (vgl. Lk 4, 22): „Woher hat dieser solche Weisheit?" erinnert die entsprechende Joh 7, 15: „Woher kennt dieser die Schriften, da er nicht studiert hat?"

b) Die Unzulänglichkeit der Zeichen.

Ferner begegnet uns als ein stehender Einwand die Forderung von größeren Zeichen bzw. eines Zeichens vom Himmel her.[1] Beachtenswert ist es dabei auch, daß die Forderung von einem himmlischen Zeichen, welches Joh. 6, 31 unter Hinweis auf das Himmelbrot, das Moses den Vätern in der Wüste gab, auch bei den beiden ersten Synoptikern auf die wunderbare Speisung (der 4000) folgt. Die Antwort Jesu verweist teils auf die Zeichen der Zeit (Mt 16, 2. 3, vgl Lk 12, 54. 55), wozu bei Joh. wohl der Hinweis Jesu auf seine eigene Person als das Himmelsbrot eine Parallele bildet, teils auf das Jonaszeichen,[2] bzw. auf seine Auferstehung von den Toten.[3]

c) Moralische Anstöße.

Unter den moralischen Einwänden gegen die Person Jesu spielt außer seinem nur von den Synoptikern erwähnten freien Verhalten zu den Fastenvorschriften[4] und seiner Gleichgültigkeit gegen die rabbinischen Reinigkeitsregeln[5] besonders seine Stellung zu der hergebrachten Sabbathsobservanz eine große Rolle und zwar in sämtlichen Evangelien. Daß Jesus ein Sabbathsbrecher gewesen ist, gehörte zu den ständigen und schwersten Anklagen gegen ihn von seiten der Juden.

Abgesehen von den bei sämtlichen Synoptikern wiederkehrenden beiden Perikopen Mt 12, 1—8 = Mk 2, 23—28 = Lk 6, 1—5 und Mt 12, 9—14 = Mk 3, 1—6 = Lk 6, 6—11 finden wir bei Luk. die Nachlese 13, 10—17 und 14, 1—6; Joh. hat wieder zwei ganz neue Beispiele 5, 9—18, vgl. 7, 22f., und 9, 14—16. Aber an der Stelle 7, 22f. ist die Argumentation Jesu für seine freiere Praxis ganz die entsprechende wie bei den Synoptikern, und bezeichnend ist es auch, daß

---

[1]) Vgl. Mt 12, 38f.; 16, 4; Mk 8, 11f.; Lk 11, 16. 29f.; Joh 2, 18; 4, 48; 6, 30.

[2]) Mt 12, 39. 40; vgl. Lk 11, 29f.; Mt 16, 4.

[3]) Joh 2, 19—21; vgl. Mt 26, 61; 27, 40; Mk 14, 58 (der Aufbau des Tempels in drei Tagen).

[4]) Mt 9, 14f. = Mk 2, 18—20 = Lk 5, 33—35.

[5]) Mt 15, 11—20 = Mk 7, 2—23; vgl. Lk 11, 38ff.

Johannes gerade auch zwei Beispiele von Heilungen Jesu am Sabbath ausgewählt hat.

Endlich wird es Jesu zum Vorwurf gemacht, daß er einen zu intimen Verkehr mit den „Sündern" pflegte, was bei den Synoptikern namentlich durch die Perikope von der Berufung des Levi und des darauf folgenden Gastmahls [1]) und die Gegenüberstellung von der freien Lebensweise Jesu und der asketischen des Johannes („ein Fresser und Säufer, der Freund von Zöllnern und Sündern"),[2]) sowie bei Matth. und Luk. durch das Gleichnis vom verlorenen Schaf [3]) illustriert wird.

Man hat zwar oft behauptet, daß Joh. nicht mehr den Sünderfreund Jesus kenne. Allein auch bei ihm begegnet doch der gleiche Gesichtspunkt in der Perikope von Jesu Gespräch mit dem samaritischen Weib (vgl. 4, 9. 16 ff. 27) sowie in der Beschuldigung der Juden, daß er selbst ein Samariter sei (8, 48).

Es liegt in der Natur der Sache, daß von den gegen die Würde Jesu erhobenen Einwänden wenige oder keiner in den an gläubige Christen geschriebenen Briefe des Paulus zur Sprache kamen. Die Zeichenforderung, die 1 Kor 1, 22 als charakteristisch für die Juden hervorgehoben wird, erinnert aber zu deutlich an Mt 12, 38 und die übrigen obengenannten evangelischen Stellen, um nur eine zufällige Parallele zu bilden; denn demgegenüber macht Paulus geltend, daß eben der von ihm gepredigte Christus — der gekreuzigte — den Juden ein *σκάνδαλον* ist.[4]) Daß Jesus sich über die traditionelle Fasten-, Reinheits- und Sabbathsobservanz der Juden hinweggesetzt hat, wird zwar — merkwürdigerweise — von Paulus nie ausdrücklich erwähnt. Daß aber die bezüglichen Anschauungen Jesu dem Apostel nicht unbekannt geblieben sind, sondern in seinen eigenen Ausführungen nachklingen, soll unten nachgewiesen werden. Ebenso bildet die Tatsache, daß Jesus der Freund der vom Standpunkt des Gesetzes verworfenen Glieder seines Volks gewesen ist und sogar die Grenzen Israels überschritten hat, nicht bloß ein tatsächliches, sondern wohl auch ein bewußtes Vorbild des universalistischen Standpunktes des Apostels, der darauf beruhte, daß nach ihm alle in gleicher Weise Sünder und daher auch in gleicher Weise der Gnade bedürftig waren. Aber freilich pflegt der Apostel in seinen Briefen diese Position anders zu begründen, indem er durchgängig auf den Tod Christi als den Grund der Beseitigung des Gesetzes verweist.

---

[1]) Mt 9, 9—13 = Mk 2, 13—17 = Lk 5, 27—32.

[2]) Mt 11, 19 = Lk 7, 34.

[3]) Mt 18, 10—14 = Lk 15, 1—10.

[4]) Vgl. übrigens Feine, Jesus Christus und Paulus, S. 264, Anm. 2.

d) Die Geringheit seiner Erscheinung.

Endlich finden wir auch bei Paulus den allgemeinen Gesichtspunkt wieder, daß die Messianität Jesu bzw. seine Gottessohnschaft auf Erden noch verborgen war und erst durch die Auferstehung klar erwiesen wurde. Sein Menschenleben war ein Leben in Armut und Knechtsgestalt, deshalb wurde er auch von den menschlich Weisen und Mächtigen verkannt, ja selbst von seinen Jüngern noch nicht erkannt, solange sie ihn nur nach dem Fleische kannten (vgl. Röm 1, 3. 4; 2 Kor 8, 9; Phil 2, 7f.; 1 Kor 2, 8; 2 Kor 5, 16).

Aber noch mehr als die genannten Einwände bildet nach den Evangelien die ganz unweltliche Art der Messianität Jesu, wie sie in dem Leidensweg gipfelt, einen starken Anstoß, über den selbst die Jünger es schwer hatten, hinwegzukommen.[1] Die Leidensweissagungen haben sie nicht verstanden,[2] und das Erlebnis der Passion war vollends ein großes Ärgernis für sie alle.[3] Erst im Lichte der Auferstehung lernten sie dieses Ärgernis zu überwinden. Das gleiche bezeugt nun auch Paulus. Er bezeichnet den gekreuzigten Christus (1 Kor 2, 23) oder das Kreuz Christi (Gal 5, 11) als ein *σκάνδαλον* für die Juden, gleichwie er mit einem Wort von Jesaja Jesus überhaupt als einen „Stein des Anstoßes" charakterisiert (Röm 9, 23). Aber im Gesicht des Auferstandenen hat er die Herrlichkeit Gottes geschaut, und dadurch ist auch in seinem dunklen Herzen das Licht der Erkenntnis aufgegangen (2 Kor 4, 6). Und in Gal 1, 12 deutet er wohl an, daß auch die irdischen Jünger Jesu erst durch die Offenbarung des auferstandenen Christus zur Erkenntnis des Evangeliums gekommen sind (vgl. oben p. 16f.).

4. Die Jünger und die Apostel Jesu.

Es fällt überhaupt in die Augen, daß die Evangelien (besonders Mark. und Joh.) bei der Darstellung des Messiasgeheimnisses auch für die Entwicklung der Jünger ein besonderes Interesse zeigen. Dieselben sind nämlich offenbar Typen der späteren Jüngerschaft bzw. der Katechumenen. Aber zugleich sind sie — namentlich die zwölf — die Lehrer der zukünftigen Jünger des Herrn. Deshalb spielt überhaupt der Bericht von den Jüngern bzw. den Aposteln Jesu eine besondere Rolle in der evangelischen Überlieferung.

---

[1]) Mt 16, 22 = Mk 8, 33.

[2]) Mk 9, 32 = Lk 9, 45; vgl. Mt 17, 23 (*ἐλυπήθησαν*); Mk 10, 34 = Lk 18, 34; Joh 6, 60f.; 13, 36f.; 14, 5.

[3]) Mt 26, 31 = Mk 14, 27; Lk 24, 21; Joh 16, 32.

Alle Evangelien beginnen ihre Erzählung von der Predigt (ersten Erscheinung) Jesu mit dem Bericht von der Berufung der ersten Jünger als seiner ersten Nachfolger und Zeugen.[1] Unter den Jüngern überhaupt erwählt er zwölf zu seinen vertrauten Begleitern und Mitarbeitern, die Apostel.[2] Während diese Auswahl samt den Namen der zwölf von den Synoptikern (am deutlichsten von Luk. und Mark.) eigens erzählt wird, wird das Dasein der Zwölf von Joh. mehr vorausgesetzt[3] und nur die Namen Einzelner von ihnen ausdrücklich genannt, teils bei Gelegenheit ihrer Berufung, Andreas, Simon Petrus, Philippus, Nathanael (= Bartholomäus?), teils bei späteren Gelegenheiten wie Thomas, Judas (Thaddäus) und Judas Iskarioth außer den beiden Zebedäiden (21, 2), welche 1, 35—41 unterverstanden waren. Die Reihenfolge der ersten bei Joh. stimmt mit den Apostelkatalogen bei den Synoptikern überein, und da auch die Apostelgeschichte mit einem Apostelkatalog beginnt (1, 13), darf man wohl vermuten, daß die Namen der Apostel zu der uranfänglichen, gemeinsamen Tradition gehört haben. Jedenfalls ist das mit den Namen der Wichtigsten der Fall gewesen. Alle Evangelisten heben Simon als den Ersten hervor und erzählen, daß er den Ehrennamen Kephas (= Petrus) vom Herrn erhalten hat.[4] Und ebenso heben alle den Namen des Judas besonders hervor.[5] Bei den Synoptikern bilden die drei: Petrus, Jakobus und Johannes einen engeren Kreis als die vertrautesten Jünger Jesu (vgl. besonders die Verklärungs- und die Gethsemaneperikopen), was vielleicht auch die Voraussetzung der Bitte der (Mutter der) Zebedaiden[6] bildet. Bei Joh., wo die Zebedaiden bis zum Kap. 21 nur stillschweigend berücksichtigt sind, tritt das nicht mehr hervor. Nur versteht man auch hier, daß Petrus und der von Jesus geliebte Jünger (Joh 13, 23 u. m. St.) eine Sonderstellung eingenommen haben. Was endlich den Namen „Apostel" betrifft, wird es allerdings nur von Luk. ausdrücklich gesagt, daß Jesus selbst ihnen diesen Namen beigelegt habe, während Matth. und Mark. nur die Bezeichnung gebrauchen und Joh. sogar nur von Jüngern redet. Insofern könnte es bezweifelt werden, ob der Titel ἀπόστολος bzw. sein aramäisches Äquivalent von Jesus selbst herrühre.[7] Aber immerhin

---

1) Mt 4, 17 ff. = Mk 1, 15 ff.; Lk 5, 1—11; Joh 1, 35—51.
2) Mk 3, 13—19 = Lk 6, 12—16; Mt 10, 2—4.
3) Vgl. 6, 67, cf. 70 f.; 20, 24.
4) Mk 3, 16 = Lk 6, 14; Mt 16, 17; Joh 1, 42.
5) Mt 10, 4 = Mk 3, 10 = Lk 6, 16; vgl. Joh 6, 71.
6) Mt 20, 20—28 = Mk 10, 35—45; vgl. Lk 22, 24—27.
7) Vgl. E. Haupt: Zum Verständnis des Apostolats im N. T. 1896, p. 107 ff. Feine, a. Schr. p. 66 f.

wird die Bezeichnung ἀπόστολος auch von Joh. vorausgesetzt, wenn Jesus bei ihm sagt: ein Gesandter (ἀπόστολος) ist nicht größer wie der, welcher ihn gesandt hat 13, 16. Und wie wir bereits früher gesehen haben,[1]) kennt Paulus sowohl den Begriff „die Zwölf" als den Begriff „die Apostel" (1 Kor 15, 5—7; 9, 5f.). Ebenso setzt er bei seinen Gemeinden Kenntnis zu den Namen Petrus und Johannes voraus (Gal. 2, 9). Daß er auch vom Verräter gewußt und erzählt hat, würde uns schon durch 1 Kor 11, 24 wahrscheinlich.[2]) Obwohl die evangelische Überlieferung nicht klar zwischen den Begriffen Jünger und Apostel unterscheidet, geht es doch deutlich hervor, daß die Jünger teils nur die Zwölf, teils ein größerer Kreis waren. So redet ja Luk. von siebzig Jüngern[3]) neben den zwölf, und Joh. bezeichnet Joseph von Arimathia als einen (geheimen) Jünger[4]) Jesu, wie ja die Apostelgeschichte überhaupt die nachherigen Anhänger Jesu μαθηταί nennt. Aber in der Regel darf man sagen, daß in der evangelischen Überlieferung οἱ μαθηταί so viel als die Zwölf sind, und dies, je mehr man sich der Mitte und dem Ende der Erzählung nähert.

a) Die Jüngerschaft.

Jedenfalls aber kommen auch die Zwölf zunächst und hauptsächlich als Jünger in Betracht und erst in zweiter Reihe als Apostel, Sendboten Jesu. Ihre Erziehung zum Glauben beansprucht ein besonderes Interesse der Evangelien, besonders des Joh. Zwar spielt der Begriff πίστις in dieser Beziehung bei den Synoptikern eine so zurücktretende Rolle, daß man es kaum begreift, wie οἱ πιστεύοντες in der Urgemeinde zu einer Hauptbezeichnung der Anhänger Jesu geworden ist. Bei den Synoptikern scheint überhaupt die Vorstellung „der Nachfolge Jesu" die Vorstellung des Glaubens an Jesus zurückzudrängen. Aber die durch πίστις bezeichnete Sache liegt doch deutlich vor, wenn man die Bedeutung der Perikopen vom Bekenntnis des Petrus mit der folgenden Ankündigung der Heilstatsachen und von der Verleugnung des Petrus und vom Ärgernis sämtlicher Jünger samt der Überwindung desselben durch die Gewißheit der Auferstehung Jesu beachtet. Steht überhaupt die Frage nach der Messianität Jesu im Mittelpunkt des Interesses der Überlieferung auch bei den Synoptikern, so folgt auch schon daraus, daß der Begriff des Glaubens von entscheidender Bedeutung werden mußte. —

---

[1]) Vgl. p. 26 und p. 103f.

[2]) Vgl. oben p. 29.

[3]) Lk. 10, 1.

[4]) Joh 19, 38.

Im Zusammenhang damit spielen zwei von den „Zwölf" in der evangelischen Überlieferung eine besondere Rolle, einerseits Simon Petrus, der nach allen vier Evangelien in feierlicher Stunde das schöne Bekenntnis: „Du bist Christus (der Sohn Gottes), bzw. „der Heilige Gottes" (Joh.) ablegt, [1]) aber nachher in der Leidensnacht den Herrn dreimal verleugnete, [2]) und andererseits Judas Iskarioth, der seinen Meister zu verraten beschließt [3]) und es auch tatsächlich ausführt. [4])

Auch in den paulinischen Briefen ist es ersichtlich, daß Petrus eine einzigartige Stellung innerhalb des Apostelkreises eingenommen hat (vgl. oben p. 26 u. 103), und wahrscheinlich wird der Apostel auch die Perikope von seinem Bekenntnis überkommen und überliefert haben. [5]) Wie nur eine göttliche Offenbarung und nicht Fleisch und Blut Petrus zur Erkenntnis der Messianität Jesu geführt hat, so hat es auch Gott gefallen, seinen Sohn in Paulus zu offenbaren, ohne daß er sich mit Fleisch und Blut zu beraten hatte (Gal 1, 15 f.).

Ebenso finden wir bei Paulus Anklänge an die auf das Petrusbekenntnis folgende Ankündigung der Heilstatsachen (vgl. 1 Kor 15, 3. 4; 16, 2: der Sonntag! [6]) und an die Ermahnung zur Nachfolge des leidenden Christus (1 Th 1, 6; 3, 3 f.; Gal 6, 14; 2 Kor 4, 10 f.; Röm 8, 17 f.; Phil. 3, 10 f.). Daß sich in den paulinischen Briefen auch eine Andeutung von dem Verrat des Judas findet, haben wir bereits nachgewiesen.

b) Die Apostel.

Die Jünger Jesu sollten aber nicht bloß seine Schüler sein, sondern auch seine Mitarbeiter und Fortsetzer seines Werks. Inwieweit die Forderungen, welche er an die Leistungsfähigkeit seiner Jünger stellt, sie alle oder bloß die Zwölf betreffen, ist eine Frage, von der wir hier absehen können. Jedenfalls hat er insbesondere die Zwölf zu seinen Sendboten — Aposteln — erwählt und ihnen dementsprechend einen Auftrag und eine Instruktion gegeben, welche nicht nur für die augen-

---

[1]) Mt 16, 16 = Mk 8, 29 = Lk 9, 20; vgl. Joh 6, 69.

[2]) Mt 26, 69—75 = Mk 14, 66—72 = Lk 22, 56—62 = Joh 18, 15—18. 25—27.

[3]) Mt 26, 14—16 = Mk 14, 10 f. = Lk 22, 3—6; vgl. Joh 18, 2 f.

[4]) Mt 26, 47—50 = Mk 14, 43—46 = Lk 22, 47—49; vgl. Joh 18, 2—9.

[5]) Einen wohl nicht zufälligen Anklang an diese Perikope, wie sie Matth. wiedergibt, hat man Gal 1, 15 f. gefunden; derselbe Gegensatz von σὰρξ καὶ αἷμα (bzw. ἄνθρωπος) und göttlicher ἀποκάλυψις findet sich hier und dort. Vgl. Feine, a. Schr. p. 62, Anm. 2.

[6]) Vgl. oben p. 31 f.

blickliche Mission galt, die sie nach den Synoptikern schon bei Lebzeiten Jesu erhielten, sondern auch für die Zukunft ihre Bedeutung behalten sollte.[1]) Bei Joh. verlautet zwar nichts von einer besonderen Aussendung der (zwölf) Jünger während des Lebens Jesu; aber ihre Bestimmung zur Mission wird doch wiederholt hervorgehoben, vgl. 4, 38; 13, 20; 17, 18; 20, 21, wie ja auch ihre Erwählung zum „Fruchttragen“ darauf hinweist (15, 16; vgl. 13, 18; 6, 70). Bei allen Synoptikern finden wir auch eine besondere Instruktionsrede, am ausführlichsten bei Matth., am knappsten bei Mark.,[2]) während sie bei Luk. auf zwei Sendungen, die der zwölf Apostel und die der siebzig Jünger[3]) verteilt ist.[4]) Zwar finden wir nichts genau Entsprechendes bei Joh., aber Momente der Instruktionsrede begegnen uns doch immerhin Kap. 13 (vgl. besonders v. 16. 18. 20) und 20, 21 ff. Rechnen wir zur Instruktionsrede auch die Weissagungen vom Geschick der Apostel mit (Mt 10, 17—25), so finden wir auch in Joh 12, 25 f. und 15, 18 ff.; 16, 1—3 genaue Parallelen dazu.

Die Hauptgedanken der Instruktionsrede sind folgende: Die Apostel sollen predigen (das Reich Gottes bzw. das Evangelium Mk 8, 35; 10, 29), und heilen, indem sie — zu zwei — umherziehen, und nur mit dem Allernötigsten ausgestattet, sorglos in die Dörfer und Städte einziehen, um von den Hörern ihre Nahrung zu erhalten, den Empfänglichen ihren Friedensgruß entbietend. Wer sie aufnimmt, nimmt den Herrn selbst auf. Zwar müssen sie auch auf großen Widerstand bereitet sein, wie der Herr auch den Widerstand der Welt erfahren hat, und das Martyrium wird ihnen in Aussicht gestellt. Deshalb gilt es, sich des Evangeliums bzw. des Namens Jesus Christi nicht zu schämen, sondern Christum tapfer zu bekennen. Sollte man auch sein irdisches Leben um des Evangeliums willen verlieren, so wird man um so gewisser das ewige Leben gewinnen, und überhaupt wird der Lohn nicht ausbleiben (vgl. auch die eschatologische Rede).

Diese Grundgedanken der Instruktionsrede finden wir nun sämtlich bei Paulus wieder, sei es daß er von den Rechten und Pflichten der Apostel überhaupt, sei es daß er speziell von den seinigen redet. Zu-

[1]) Vgl. Th. Zahn, Missionsmethoden im Zeitalter der Apostel (Skizzen usw.[2] p. 42 ff.).

[2]) Mt 10, 5—42; Mk 6, 7—11.

[3]) Lk 9, 1—5 u. 10, 1—12.

[4]) Andere Momente der Rede Matth. 10 sind bei Luk. anderswo unterbracht, vgl. Mt 10, 17—25 mit Lk 12, 11. 12 und Mt 10, 26—33 mit Lk 12, 2—9; Mt 10, 34—36 mit Lk 12, 51—53; Mt 10, 37. 38 mit Lk 14, 25—27. Außerdem kommen die Doubletten in der Rede von der Nachfolge Jesu bei Mark 8, 34 ff. (und Parall.) in Betracht, vgl. besonders 8, 35 *ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου!*

nächst muß daran erinnert werden, daß, wie der Herr den Aposteln Wunderkraft zu Heilungen verliehen hatte (Mt 10, 1 par.), so auch Paulus den Aposteln und darunter sich selbst Wundertun beilegt (vgl. 2 Kor 12, 12; Röm 15, 19, cf. 1 Kor 2, 4). Sodann wird es wohl kein Zufall sein, daß auch Paulus nie allein reiste, sondern immer von einem oder mehreren Mitarbeitern begleitet war (vgl. auch seine Schreiben!). Weiter weist er ja ausdrücklich auf die Verordnung des Herrn hin, daß diejenigen, welche das Evangelium verkünden, davon leben sollen (1 Kor 9, 14),[1]) wie ja 1 Tim 5, 18 das betreffende Wort Jesu geradezu zitiert wird (vgl. Lk 10, 7). Die Sitte, die Gemeinden immer mit „Frieden" zu grüßen, erinnert auch an die Instruktionsrede. Und an den Spruch: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf" (Mt 10, 40 vgl. Lk 10, 16; Joh 13, 20 vgl. auch Mk 9, 37 b), erinnert deutlich das Wort des Paulus Gal 4, 14: „Wie einen Boten Gottes habt ihr mich aufgenommen, wie Christum Jesum."[2])

Besonders gut aber hat Paulus die Aussagen Jesu vom Martyrium der Apostel verwertet. Der Gedanke, daß der Jünger in dieser Beziehung seinem Meister gleich sein wird, beherrscht viele von seinen Ausführungen, ja man kann es beobachten, wie Paulus in seinen Berufsleiden geradezu das Merkmal der Echtheit seines Apostolats findet, weil er darin als der Nachfolger seines Herrn dasteht: als Diener Christi bewährt er sich den Gegnern gegenüber eben, indem er so viel von den Leiden Christi (2 Kor 1, 5) hat tragen müssen (2 Kor 11, 23 ff., vgl. 4, 10—14; 1 Kor 15, 31; Phil 3, 10 f.). Die Wundenmale, die er an seinem Leib trägt, weisen ihn als den echten Apostel Jesu aus (Gal 6, 17), und wenn er in Rom gefesselt sitzt, nennt er sich den Gebundenen Jesu Christi (Eph. 3, 1; 4, 1; 2 Tim 1, 8, vgl. Phil 1, 13), der in seinen Leiden für die Gemeinden den Mangel an Drangsalen Christi ausfüllt (Kol 1, 24). Aber Paulus schämt sich des Evangeliums nicht (Röm 1, 16; 2 Tim 1, 12), wie er auch Timotheus ermahnt, sich des Zeugnisses des Herrn nicht zu schämen, sondern teilzunehmen am Leiden für das Evangelium (2 Tim 1, 8). Und endlich erinnert er Timotheus an die Verheißung, daß, „wenn wir (mit dem Herrn) mitgestorben sind, so werden wir auch mitleben; dulden wir, so werden wir mit herrschen", und umgekehrt: „Verleugnen wir, so wird er auch uns verleugnen" (2 Tim 2, 11. 12, vgl. Mt 10, 32 f. = Lk 12, 8 f. und Mt 10, 39; 16, 25 = Mk 8, 35 = Lk 9, 24; Joh 12, 25).

---

[1]) Vgl. auch 1 Th 2, 7 und oben p. 26 samt 104.

[2]) Nach 1 Th 4, 8 scheint Paulus auch das gegenteilige Wort ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς κτλ. Lk 10, 16 gekannt zu haben (vgl. Feine, a. Schr. p. 288).

5. Die Lehre Jesu.

Von der Jüngerschaft und dem Apostolat gehen wir zu der Lehre Jesu über. In sämtlichen Evangelien wird von Jesus ein *διδάσκειν* und eine *διδαχή* ausgesagt und er selbst sowohl von sich selbst als von den Jüngern und Nichtjüngern *διδάσκαλος* (*ῥαββεί*) genannt. Insofern tritt Jesus formell in die Reihe der jüdischen Gesetzeslehrer hinein. Aber in Wirklichkeit ist er ein inspirierter Lehrer (Joh 7, 16), ein Prophet, der nicht nur das Gesetz auslegt, „den Weg Gottes lehrt“,[1] sondern eine göttliche Botschaft (*εὐαγγέλιον*) verkündigt, weshalb ein *κηρύσσειν*, ein *εὐαγγελίζειν* (-*εσθαι*) von ihm ausgesagt wird. Merkwürdigerweise finden sich doch keine von diesen Ausdrücken bei Joh., obwohl die Sache hier am wenigsten mangelt. Auch der Terminus *εὐαγγέλιον* ist nur bei zwei Evangelisten (Matth. und Mark.) von der Predigt Jesu gebraucht.[2]

a) Die Botschaft vom Reich.

Als Gegenstand der Predigt (Botschaft) Jesu wird summarisch das Reich (Gottes bzw. der Himmel) angegeben. Dieses Thema wird auch im vierten Evangelium als das Grundthema Jesu vorausgesetzt (Joh 3, 3. 5), nur daß Joh. sofort zu dem christologischen Grund der Herrschaft Gottes übergeht (vgl. 3, 11 ff.). Unwillkürlich muß man gegenüber der synoptischen Darstellung der Predigt Jesu fragen: wo bleibt die Ausführung des Themas: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen?“ Zwar handeln die Gleichnisreden (Mt 13; Mk 4; Lk 8) vom Geheimnis (den Geheimnissen) des Reiches Gottes, aber die Botschaft von der Tatsache seines Kommens enthalten sie doch nicht. Wenn das Evangelium wirklich eine Tatsachenbotschaft bezeichnet, dann kann ihr Inhalt nur in dem direkten und indirekten Selbstzeugnis Jesu zu suchen sein: die Tatsache, daß er selber gekommen ist und durch sein Werk die Herrschaft Gottes aufrichten wird.[3] Nur unter dieser Voraussetzung wird es begreiflich, wie die Predigt der Apostel von den Heilstatsachen bzw. vom Leben Jesu denselben Namen erhalten konnte wie die Predigt Jesu: *τὸ εὐαγγέλιον* (*τοῦ Χριστοῦ*).

---

[1]) Mt 22, 16 = Mk 12, 14 = Lk 20, 21.

[2]) Mt 4, 23; 9, 35: *τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας;* Mk 1, 4: *τοῦ θεοῦ;* 1, 15; 8, 35; 10, 29 absolut.

[3]) Vgl. oben p. 143 f. und die feinsinnigen Ausführungen von Ph. Bachmann: Die neue Botschaft in der Lehre Jesu (Bibl. Zeit- und Streitfragen I. 8).

b) Die Lehre im engeren Sinn.

Die eigentliche Lehre Jesu aber handelt von den Bedingungen für den Eintritt in das Reich Gottes bzw. von der Natur desselben, wie von der Zukunft des Reiches oder seiner endlichen Offenbarung — Sittenlehre und Eschatologie. Das sind die beiden Hauptstücke der Lehre Jesu.

Was zunächst die Form der Lehre betrifft, sind die Evangelien darüber einig, daß Jesus der Regel nach in Gleichnisworten geredet hat. Auch im vierten Evangelium finden wir außer vielen parabolischen Ausdrücken auch ausgeführte Gleichnisse (Kap. 10 und 15) und die ausdrückliche Erklärung, daß Jesus vor der Vollendung seines Werks wesentlich ἐν παροιμίαις gesprochen hat (16, 25). Aber zu den eigentlichen Reichsparabeln der Synoptiker (Mt 13 und par.) finden wir allerdings nichts Entsprechendes bei Joh. Jedoch erinnert uns an den Zweck der synoptischen Parabelrede die Anführung von Jes. 6, 9. 10 bei Joh. 12, 40. — Der allgemeine Gedanke, daß die Natur des Gottesreiches ein Mysterium ist, findet sich auch bei Paulus wieder, wenn er vom Heilsratschluß Gottes in Christo redet, 1 Kor 2, 7; Röm 16, 25; Kol 1, 26; 2, 2f.; Eph 3, 4ff.

Wichtiger aber als die Form ist natürlich der Inhalt der Lehre Jesu. Derselbe ist zwar bei den verschiedenen Evangelisten nicht mit der gleichen Ausführlichkeit dargestellt; vielmehr besteht hier ein auffallender Unterschied zwischen Matth. einerseits und Joh. andererseits, indem der eine sehr ins Detail geht, der andere fast keine Details bringt. Allein was die Hauptmomente betrifft, läßt sich auch hier eine wesentliche Übereinstimmung zwischen sämtlichen Evangelien nachweisen.

c) Das Verhältnis Jesu zum Judentum und Gesetz.

Der gewiesene Ausgangspunkt unserer Vergleichung ist nach den Evangelien das Verhältnis Jesu zum Judentum bzw. zum Gesetz, wie es damals verstanden wurde. In den Spuren des Täufers fortsetzend beginnt Jesus seine Predigt mit der Aufforderung zur Buße, welche er an alle Juden, auch an die „Gerechten" richtet. So am deutlichsten bei Matth. und Mark. Wie aber bei Mark. der Bußruf mit der Aufforderung: „Glaubet an das Evangelium" (Mk 1, 15) verknüpft wird, so geht bei Luk. die Bußpredigt gleich in die Glaubenspredigt über (vgl. Lk 4, 21), während bei Joh. noch die Forderung von der Wiedergeburt (3, 3) der Glaubenspredigt (3, 13ff.) vorangeht. Die nähere Ausführung der Bußpredigt wird dann bei Matth. (und Luk.) in der großen Bergrede gegeben, und dort wird auch die Stellung Jesu zum Judentum programmatisch dargelegt (Mt 5, 17ff.). Hieraus geht

nun hervor, daß Jesus sich zwar auf den Boden des alttestamentlichen Gesetzes stellt, aber von der traditionellen Gesetzesauslegung durchaus Abstand nimmt. Jesus will eine Reform des Judentums.[1])

Sehr charakteristisch ist es schon, daß die Bergpredigt mit den Seligpreisungen beginnt; denn das weist darauf hin, daß die Motive der Bußpredigt andere geworden sind als im Judentum und auch bei Johannes: nicht sowohl der Ernst des drohenden Gerichts als die Gnade und Liebe Gottes ruft die Buße hervor. Demgemäß wird auch die Heilandstätigkeit Jesu bei Mark. und Luk. in den Vordergrund gerückt, wie bei Joh. das Wunder in Kana in dem Gegensatz des Weines zum Wasser zugleich den Gegensatz Jesu zum Judentum illustriert. Eine andere Seite dieses Gegensatzes bringt dann die Perikope von der Tempelreinigung zum Ausdruck (Joh 2, 1—11 und 2, 13—22). Überhaupt kann man beobachten, wie bei Mark. sowie bei Joh. der Gegensatz der Ethik Jesu zur jüdischen Ethik nicht sowohl durch Reden als durch Erzählungen dargestellt wird. — In dieser Beziehung ist die Perikopenreihe Mk 2, 1—3, 6 [2]) besonders lehrreich: da werden nacheinander die Hauptkontroverse Jesu und der Rabbinen zum Austrag gebracht und dadurch zugleich der Unterschied zwischen dem Judentum bzw. dem alten Bund und dem Christentum bzw. dem neuen Bund dargelegt. Indem Jesus das Recht beansprucht, Sünden zu vergeben,[3]) und mit notorischen Sündern verkehrt,[4]) setzt er sich nämlich nicht nur über die Schranken des Pharisäismus, sondern tatsächlich auch über die Schranken des Mosaismus hinaus. Und in dem an die Fastenfrage [5]) geknüpften Gleichnispaar vom neuen Lappen und vom neuen Wein wird auch ein prinzipieller Unterschied vom alten gesetzlichen Bund ausgesprochen.[6]) Endlich wird an zwei Beispielen die freie Stellung Jesu zu der besonders wichtigen Sabbathsfrage klar gemacht.[7]) Diese Perikopen finden sich bei allen drei Synoptikern. Sie deuten den innerlich ungesetzlichen und universalistischen Standpunkt Jesu an, ohne zwar den jüdischen Boden äußerlich zu verlassen. Zu den Heiden ist Jesus nach keinem der Evangelien gegangen. Auch Joh., bei dem der innerliche Bruch Jesu mit dem Judentum am klarsten hervortritt, hält bestimmt an der Erinnerung fest, daß Jesus in den Tagen seines Fleisches

---

[1]) Mt 5, 17—19 = Lk 16, 16. 17.
[2]) Vgl. Luk 5, 17—6, 11; Mt 9, 1—17; 12, 1—14.
[3]) 2, 1—12 = Mt 9, 1—8 = Lk 5, 17—26.
[4]) 2, 13—17 = Mt 9, 9—13 = Lk 5, 27—32.
[5]) 2, 18—20 = Mt 9, 14. 15 = Lk 5, 33—35.
[6]) 2, 21. 22 = Mt 9, 16. 17 = Lk 5, 36—38.
[7]) 2, 23—28; 3, 1—6 = Mt 12, 1—8. 9—14 = Lk 6, 1—5. 6—11.

sich an Israel gebunden wußte.[1] Aber einen Übergang zu der Heidenmission bietet freilich sein Besuch in Samarien[2] wie seine gelegentliche Anpreisung von Samaritern[3] und seine gelegentliche Hilfeleistung gegen Heiden, wie den Hauptmann von Kapernaum[4] und das syrophönizische Weib.[5] Gewiß nicht zufällig steht die letzte Geschichte gleich nach der Perikope vom Händewaschen bzw. von der Reinheit und Unreinheit. Waren ja die Heiden nach jüdischem Urteil wie unreine Hunde, was freilich auch von Jesus vorausgesetzt wird; aber ihre Unreinheit wird durch den Glauben aufgehoben: das wird die Pointe der Erzählung sein[6] (vgl. Act 10, 15. 34; 15, 9).

Endlich spielt in allen Evangelien die Stellung Jesu zu den Vertretern der jüdischen Überlieferung, den Schriftgelehrten und den Pharisäern, eine große Rolle. Bei den Synoptikern finden wir sogar eine besondere Rede gegen die Schriftgelehrten und die Pharisäer,[7] außer der allgemeinen Warnung vor „dem Sauerteig der Pharisäer".[8] Nicht weniger aber tritt auch bei Joh. der Gegensatz Jesu zu den genannten Größen hervor. Auch die generelle Bezeichnung *οἱ Ἰουδαῖοι* deckt in der Regel einfach den gleichen Begriff wie die synoptische *οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς*:[9] es sind die offiziellen Repräsentanten des Judentums, welche im Synedrium herrschen und in Jerusalem ihren Hauptsitz haben.

Aber auch die Priesterpartei, bzw. *οἱ ἀρχιερεῖς* erscheinen in sämtlichen Evangelien als die Gegner Jesu. Zwar wird die Stellung Jesu zum Tempel und Tempeldienst als eine wesentlich positive geschildert: nicht den Tempel will er angreifen, sondern den Mißbrauch des Tempels. Nach allen Evangelisten hat er einmal den Tempel gereinigt[10] und im Tempel gelehrt,[11] wie er auch die Rechte der Priester

---

[1] Vgl. Joh. 12, 20ff. 32.

[2] Joh 4, 4ff.; Lk 9, 52—56.

[3] Lk 10, 25—37, vgl. 17, 11—19.

[4] Mt 8, 5—13 = Lk 7, 1—10; vgl. Joh 4, 46—54.

[5] Mt 15, 21—28 = Mk 7, 24—30.

[6] Das Interesse der Evangelien, auch des Matth., liegt natürlich nicht in der Konstatierung, daß Jesus nichts mit den Heiden zu schaffen haben will, sondern vielmehr darin, daß schließlich auch einer Heidin wegen ihres Glaubens geholfen wurde. Vgl. auch die Hauptmannsperikope.

[7] Mt 23 = Mk 12, 38—40 = Lk 11, 37—52.

[8] Mt 16, 5—12 = Mk 8, 14—21 = Lk 11, 53—12, 1.

[9] *οἱ γραμματεῖς* werden merkwürdigerweise nie in Joh. genannt; allein *οἱ ἄρχοντες* entsprechen denselben, insofern sie im hohen Rat sitzen, vgl. 3, 1. 10.

[10] Mt 21, 12—16 = Mk 11, 15—18 = Lk 19, 45—48; vgl. Joh 2, 13—22.

[11] Mt 26, 56 = Mk 14, 49 = Lk 21, 53; Joh 18, 20 u. m. St.

anerkannt hat.[1]) Aber andererseits hat er auch die Zerstörung des Tempels[2]) bzw. das Aufhören des Tempeldienstes[3]) angekündigt. Das letztere wird zwar durch prinzipielle Gründe motiviert, während das erste durch die Schuld der Juden herbeigeführt werden soll.[4]) Allein ein verbindender Gedanke zwischen beiden Momenten wird darin angedeutet, daß erst in der Person Jesu die Idee des Tempels verwirklicht ist,[5]) und daß der äußere Tempel nur dann eine Stätte Gottes bleiben kann, wenn Jesus darin zur Anerkennung kommt, sonst wird er von Gott verlassen und zerstört werden.[6]) — Hier ist auch der Ort, den Gedanken Jesu von der Verstocktheit und der daraus folgenden Verwerfung Israels zu erwähnen, ein Gedanke, der sämtliche Evangelien beherrscht und unter den Gesichtspunkt der Prophetie des Jesaja 6, 9. 10 (vgl. Joh 12, 40 mit Mt 13, 14. 15 = Mk 4, 12 = Lk 8, 10 und ψ 118, 22f., z. T. mit Jes. 8, 14 — so jedenfalls Lk 20, 17f. — kombiniert) gestellt ist, vgl. das synoptische Gleichnis vom Weinberg Gottes, Mt 21, 33—46 = Mk 12, 1—12 = Lk 20, 9—19, worin auch die Aufnahme der Heiden ins Reich Gottes angekündigt ist. Auch Jes 29, 10ff., das von Paulus oft benutzt wird, scheint eine Rolle in der Lehre Jesu gespielt zu haben, vgl. Feine, a. Schr. p. 261.

Zum Opferkultus nimmt Jesus keine ausgesprochene Stellung ein, abgesehen davon, daß er den Bestand der Dankopfer anerkennt.[7]) Aber hat er auch das Bestehen der Sühnopfer in Aussicht genommen? Das scheint dadurch ausgeschlossen zu sein, daß er seinen eigenen Tod als ein Opfer wertet, wodurch ein neuer Bund zwischen Gott und den Menschen aufgerichtet wird; aber die alten Sühnopfer ruhten auf dem alten Bund (dem Bundesopfer an Sinai), und folglich werden mit dem alten Bund die alten Sühnopfer wegfallen müssen. Allein das sind Folgerungen, welche in den evangelischen Worten Jesu nicht direkt gezogen sind, sondern nur implizite darin liegen. Im Prinzip erscheint Jesus als derjenige, der mit den Schranken des alten Bundes gebrochen hat; aber in concreto verhält er sich zu den Ordnungen des Alten Testaments wesentlich konservativ.

Es ist daher sehr begreiflich, daß die Probleme des Juden- und des

---

[1]) Vgl. Mt 8, 4 = Mk 1, 44 = Lk 5, 14; 17 14.

[2]) Mt 24, 1—2 = Mk 13, 1—2 = Lk 21, 5—6; vgl. Mt 26, 57f. = Mk 14, 60f.; vgl. Joh 2, 19f.?

[3]) Joh 4, 21; vgl. Mt 12, 6.

[4]) Vgl. auch Mt 23, 38 = Lk 13, 35.

[5]) Vgl. Joh 2, 21 mit Mt 12, 6; Joh 1, 14.

[6]) Vgl. Mt 23, 38. 39 = Lk 13, 35 mit Mt 24, 1—2.

[7]) Vgl. Mt 8, 4 u. Parall.

Heidenchristentums nicht allein von der Lehre Jesu aus eine unwidersprechliche Lösung finden konnten, und daß einerseits die Haltung der Muttergemeinde zur Heidenmission eine abwartende und teilweise schwankende blieb, und daß andererseits der Apostel Paulus in seinen Streitbriefen nicht auf die Lehre oder auf das Vorbild Jesu, sondern vielmehr auf die Tatsachen seines Todes und seiner Auferstehung zurückgreift, wo es gilt das Recht seiner Heidenbotschaft zu behaupten. Aber immerhin darf man nicht nur sagen, daß Paulus wissen mußte, daß „gegen die ihm eigentümliche Auffassung des Evangeliums keine positiven Aussprüche Jesu ins Feld geführt werden konnten. Sonst wäre er jederzeit in Gefahr gewesen, daß ein Spruch Jesu aus diesem ihm unbekannten Gebiet hervorgezogen worden wäre und das ganze Gebäude seiner Theologie zu Fall gebracht hätte;" [1]) sondern wir dürfen auch sagen, daß in seinen Briefen, wenn auch nicht Anführungen von den bezüglichen Herrnworten und Beispielen, so doch Anklänge an solche vorhanden sind.

An den Gegensatz zwischen der Zeit der Vorbereitung bzw. der Verheißung und der Erfüllung erinnert vor allem Gal 4, 4, wo einerseits die prinzipielle Unterstellung des Gottessohnes unter das alttestamentliche Gesetz, andererseits seine Erlösung der Gemeinde davon ausgesprochen wird. Wie Paulus die Schwachheit und die Kraft Jesu auf die Zeit seines Erdenlebens und die Zeit seiner Erhöhung verteilt, ohne deshalb jede Offenbarung der Kraft zeit seines Erdenlebens auszuschließen (vgl. oben p. 99), so verteilt er auch die Gebundenheit Christi ans Gesetz und seine Freiheit von demselben auf die beiden gleichen Zeitläufe, ohne deshalb die innerliche Freiheit Christi vom Gesetz während seiner Erdentage auszuschließen. Andererseits weiß aber Paulus auch von einem bleibenden Bestehen des Gesetzes als sittlicher Norm sowohl für die Heidenchristen als insbesondere für die Judenchristen (vgl. Röm 3, 31; 13, 8—10; 1 Kor 7, 18f.), ja er vertritt sogar die Lehre vom Gericht nach den Werken (Röm 2, 6. 12ff.; 2 Kor 5, 10 u. m. St.). Er steht auf dem Boden der oben ausgeführten Lehre Jesu, wenn er die religiöse Gleichgültigkeit der rituellen Vorschriften gegenüber den sittlichen Anforderungen der Liebe und Brüderlichkeit behauptet (vgl. 1 Kor 9, 20. 21; Gal 2, 12—14 mit Mt 9, 11—13 u. par.; Mt 12, 7). Speziell an die Perikopen von der Sabbathsfeier erinnern uns bei Paulus Stellen wie Röm 14, 5. 14. 20b. 22 und 1 Kor. 9, 13f. (Mt 12, 5. 6); vgl. Kol 2, 16f., an die Fastenfrage die Vergleichung Christi mit dem Bräutigam 2 Kor 11, 2 (Eph 5, 25ff. 32) und an die Perikope vom Händewaschen Röm 14, 14. 20 und Kol.

[1]) Feine, a. Schr. p. 70 nach Paret.

2, 21 f.; vgl. besonders Mt 15, 11. 17 f. 20 = Mk 7, 15. 18 ff. und das Zitat aus Jes. 29, 13 Mt 15, 9 = Mk 7, 7 = Kol. 2, 22. An den Gedanken Mt 15, 4—6 = Mk 7, 9—13 klingt ferner Röm 2, 23 an. Vgl. auch die echt paulinischen Aussagen 1 Tim 4, 4 und Tit 1, 15.[1])

Von Parallelen zu der antipharisäischen Rede Jesu findet man auch mehrere bei Paulus. An die Blindheit der Pharisäer (Mt 23, 16. 17. 19. 24. 26; vgl. 15, 14; Lk 6, 39; Joh 9, 39—41) erinnert das ironische Wort Röm 2, 19, vgl. auch 2 Kor 3, 14 f.; 4, 4, und an Mt 23, 13 erinnert Gal 4, 17. Der Gegensatz zwischen Lehren und Tun Mt 23, 3 f. (vgl. 15, 3—6 = Mk 7, 4—13) kehrt Röm 2, 19—29 wieder. Auch der Vorwurf Jesu, daß die Juden die Propheten morden, Mt 23, 31 ff. = Lk 11, 47 ff. klingt bei Paulus 1 Thess 2, 14—16 an. Und die Feindschaft der Führer Israels, sowohl der Schriftgelehrten (des hohen Rates) als der Hierarchen, kehrt namentlich 1 Kor 2, 6—8 wieder. — Da die Frage nach der Gültigkeit des Tempels und des Tempelkultus selbst nach der judaistischen Agitation offenbar außerhalb des Interesses der paulinischen Gemeinden lag, kann es nicht wunder nehmen, daß wir in den paulinischen Briefen keine sicheren Anklänge an die oben erwähnten evangelischen Perikopen finden. Immerhin darf man die Stellen, wo Paulus von der Einwohnung Gottes in Christus und in der Gemeinde redet (Kol 1, 19; 2, 9; Eph 1, 23; 1 Kor 3, 16; 6, 19; 2 Kor 6, 16; 1 Tim 3, 15) nicht übersehen. Namentlich aber klingt das Herrnwort Mt 23, 39 = Lk 13, 35 (vgl. auch Lk 21, 24): die Juden werden Christus nicht eher wiedersehen, als sie sagen: „Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn“, in Röm 11, 25 ff. an.[2])

Haben wir die Auseinandersetzung Jesu mit dem Judentum und seinen Hauptvertretern kennen gelernt, so wenden wir uns nunmehr zum positiven Gehalt der Lehre Jesu. Bevor wir aber die eigentliche Ethik Jesu nach den Evangelien skizzieren können, müssen wir noch ein paar Worte über seine Gotteslehre sagen.

d) Die Gotteslehre.

α) Der Gottesbegriff.

Es ist gewiß ein Merkmal der geschichtlichen Treue der evangelischen Überlieferung, daß nach ihr Jesus die eigentliche Gotteslehre nicht — wie es in der Heidenmission notwendig war — eigens entwickelt, sondern wesentlich nur voraussetzt. Indessen werden doch die wichtigsten Momente der alttestamentlichen Gottesidee, die Jesus

---

[1]) Vgl. übrigens den ausführlichen Nachweis bei Feine, a. Schr. p. 258 f.
[2]) Vgl. Feine, a. Schr. p. 262.

übernommen hat, in allen Evangelien genannt. Gott ist der allmächtige „Herr des Himmels und der Erde“,[1] der Schöpfer,[2] als Geist allwissend und allgegenwärtig,[3] er ist Einer[4] und duldet daher keinen Götzendienst, auch nicht den Mammonsdienst neben seinem Dienst;[5] er ist gut,[6] vollkommen[7] oder heilig[8] und gerecht.[9] Er hat sich in der Geschichte Israel offenbart[10] und ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs,[11] der durch Moses (bzw. das Gesetz) und die Propheten geredet hat.[12]

Allein Jesus hat die alttestamentliche Gottesidee vertieft, indem er Gott vor allem als den himmlischen Vater betrachtet und bezeichnet. Denn obwohl diese Anschauung an sich nicht neu war, ist sie erst durch Jesus in den Mittelpunkt gestellt und wahrhaft lebendig geworden.[13]

Auf die Varianten brauchen wir hier nicht einzugehen, genug, daß neben dem Vater in „den Himmeln“ bzw. dem „himmlischen Vater“ auch „der Vater“ schlechthin gesagt wird, was bei Joh. geradezu die Regel geworden ist. Am seltensten kommt der Vatername bei Mark. vor, aber auch hier findet sich sowohl „der himmlische Vater“ (11, 25 f.) als „der Vater“ schlechthin (13, 32 vgl. 14, 36).

Dabei steht *ὁ πατήρ* (*ὁ οὐράνιος*) entweder in spezieller Relation zu Jesus als *ὁ υἱός* schlechthin, so namentlich in den christologisch wichtigen Aussagen Mt 11, 26 f. = Lk 10, 21 f. und Mk 13, 32 = Mt 24, 36,[14] sowie bei Joh. passim. Oder es steht in genereller Relation zu den Jüngern Jesu bzw. den Gläubigen, so namentlich im „Vaterunser“ Mt 6, 9 = Lk 11, 2, in der Bergpredigt Mt 5, 16. 45. 48; c. 6 u. 7 passim, vgl. Lk. 6, 36 und sonst; bei Mark. steht es in

---

1) Mt 11, 25 = Lk 10, 21.
2) Mk 13, 19, vgl. Mt 19, 4 = Mk 10, 6.
3) Joh 4, 24; vgl. Mt 6, 4 u. m. St.
4) Mk 12, 29; Joh 17, 3.
5) Mt 6, 24 = Lk 16, 13.
6) Mt 19, 17 = Mk 10, 18 = Lk 18, 19
7) Mt 5, 48.
8) Joh 17, 11; vgl. Lk 1, 49.
9) Joh. 17, 25.
10) Vgl. Joh 4, 22.
11) Mt 22, 32 = Mk 12, 26 = Lk 20, 37.
12) Mt 5, 17; 11, 13; vgl. Lk 16, 16 f.; Mk 12, 26—13, 14 passim; Joh 5, 45 f.; 7, 19 f.; 6, 45 u. m. St.
13) Vgl. Feine, Theol. des N. T., p. 23 ff. „Das ist eine bis dahin in der Welt unerhörte Gottesverkündigung, mögen immerhin Ansätze dazu auf israelitischem wie auf außerisraelitischem Boden gefunden werden“ (p. 25).
14) Vgl. Mt 26, 39. 42 = Mk 14, 36 = Lk 22, 42; Mt 28, 19.

dieser Relation 11, 25 u. 26; bei Joh. am deutlichsten 20, 17. — Eine Nebeneinanderstellung bzw. Gegenüberstellung des Vaters und des Sohnes findet man in allen Evangelien.[1] Eine Koordination derselben auch mit dem Heiligen Geist findet sich direkt nur Mt 28, 19, einem von der Kritik besonders angefochtenen Herrnwort. Allein gleichwie einige Stellen in den johanneischen Abschiedsreden eine gewiß nicht zufällige Verbindung der drei Namen darbieten,[2] so wird wohl auch die in den synoptischen Taufberichten (vgl. auch Joh. 1, 32—34) hervortretende Trias (die Himmelsstimme = Gott, die Taube = der Geist und Christus, der Sohn) auf ein Selbstzeugnis Jesu von seinem Tauferlebnis zurückzuführen sein, so daß auch abgesehen von dem Taufbefehl Mt 28, 19 die triadische Formel in der evangelischen Überlieferung als ein Erbe Jesu erscheint.[3]

Die Nachwirkungen dieser Gottesanschauung Jesu in der Lehre des Apostels Paulus brauchen wir nicht erst ausführlich nachzuweisen; sie liegen ja auf der Hand, und wir können auf unsere obigen Ausführungen p. 118f. verweisen. Insbesondere haben wir bereits oben den Nachweis geführt, daß der Vatername Gottes und die triadischen Formeln bei Paulus auf einer Tradition beruhen, welche auf die Lehre Jesu zurückweist.

β) Die Gottesverehrung.

Ein größeres Interesse aber als den theoretischen Aussagen über Gott hat Jesus nach den Evangelien der Lehre von der praktischen Gottverehrung gewidmet. Die rechte Verehrung Gottes besteht vor allem in Liebe zu Gott, Gottvertrauen und gläubigem Gebet. Und um dies hervorzurufen, schildert Jesus die Vatergüte und die Vorsehung Gottes, wie er auch immer wieder die Bedeutung des Glaubens hervorhebt. Bei Matth. und Luk. wird das Gottvertrauen besonders in Gegensatz gegen die weltlichen Sorgen und gegen den Mammonsdienst gestellt,[4] während dieses Moment bei Mark. und Joh. zurücktritt, ohne doch gänzlich zu fehlen. Denn auch von diesem Punkt gilt es, daß die Lehre Jesu nicht bloß durch Reden, sondern auch durch Taten vertreten wird. Zweifellos sollen die Speisungsgeschichten — vgl. auch das Weinwunder zu Kana — gerade auch die zeitliche Fürsorge Gottes für die, welche das Reich Gottes suchen,[5] klar machen. Bei Mark. wird außer-

[1]) Mt 11, 27 = Lk 10, 22; Mk 13, 32 = Mt 24, 36 u. Joh 5, 17; 19ff. u. passim.

[2]) Joh 14, 15—17. 26; 15, 26; 16, 13—16, vgl. R. Seeberg, Zum dogmat. Verständnis der Trinitätslehre p. 6.

[3]) Vgl. oben p. 119f.

[4]) Vgl. die Bergpredigt Mt 6 und die Parallelen dazu bei Lk 12 und 16.

[5]) Vgl. Mt 6, 33 = Lk 6, 31 mit Joh 6, 5. 27.

dem auch in der Erklärung der Säemannsparabel (4, 19) und in der Perikope vom Sauerteig der Pharisäer[1]) vor den Nahrungssorgen gewarnt. Daß Gott überhaupt für das leibliche Wohl seiner Kinder sorgt, davon sollen auch die Heilwunder Jesu Beispiele abgeben. Sehr oft wird dabei ausdrücklich zum Glauben ermahnt (vgl. namentlich die Perikopen von dem epileptischen Knaben und von dem Gespräch nach der Verdorrung des Feigenbaums).[2])

Das Wort von dem „bergeversetzenden" Glauben findet sich bei allen Synoptikern,[3]) während wir bei Joh. nur ein ähnliches Wort, nämlich von dem noch größeren Wundertun des an Jesum Gläubigen wie des Herrn eigenes (14, 12) lesen.

Sowohl das letztere Wort als die entsprechenden Worte bei Matth. und Mark. stehen im engsten Zusammenhang mit Verheißungen der Gebetserhörung: alles was die Jünger im Glauben erbitten, werden sie bekommen.[4]) Mark. enthält sehr wenig von Gebetsermahnungen; um so wichtiger ist es zu beobachten, daß er einmal, obzwar an ziemlich ungeschicktem Ort, das genannte Wort vom Gebet einflicht und damit auch eine scheinbar so fernliegende Ermahnung verbindet wie die von der Notwendigkeit der Verzeihung der Feinde, damit auch der himmlische Vater die Fehltritte der Betenden verzeihe.[5])

Das Herrngebet.

Diese Kombination ist kaum anders als durch eine Reminiszenz an den Zusammenhang des „Herrngebets" zu erklären, vgl Mt 5, 9—13 mit 14. 15. Das wird auch durch die bei Mark. sonst singuläre Bezeichnung Gottes „euer Vater in den Himmeln", welche genau der Anrede am Anfang des Vaterunsers bei Matth. entspricht, nahe gelegt Merkwürdig ist es auch, daß Mark. in der Wiedergabe des Gethsemanegebets Jesu 14, 36 die aramäische Form der Anrede Gottes ἀββᾶ neben der griechischen ὁ πατήρ beibehalten hat; denn das erklärt sich wohl nur aus Rücksicht auf die in den christlichen Gemeinden bestehende Form der Gebetsanrede, als deren Urheber der Herr selbst dargestellt werden soll.[6]) Wenn sich nun in demselben Zusammenhang ein Anklang sowohl an das dritte Gebet des Vaterunsers („Nicht was ich will, sondern was du willst!" v. 36) als an das sechste („Betet, daß ihr nicht in Versuchung fallet," v. 38) findet, dann darf man gewiß schließen, daß es

---

[1]) Mk 8, 14—21.

[2]) Mt 17, 19. 20; Mk 11, 22—25; Lk 17, 5. 6.

[3]) Mt 17, 20; 21, 21 = Mk 11, 23; Lk 17, 6: Maulbeerbaum.

[4]) Mt 21, 21 = Mk 11, 24; Joh 14, 13; vgl. Lk 11, 9—13 = Mt 7, 7—11.

[5]) Mk 11, 24. 25. V. 26, wo die negative Seite: „Wenn ihr nicht verzeihet usw." ausgedrückt ist, ist bekanntlich textkritisch verdächtig.

[6]) Vgl. oben p. 123.

sich hier um bewußte Anspielungen auf das Vaterunser handelt. — Die letzte Frage bleibt aber die, ob wir auch bei Joh. irgendwelcher Reminiszenzen oder Anspielungen auf das Herrngebet des Matth. und des Luk. gewahr werden. An das erste Gebet klingt zweifellos die Bitte Jesu Joh 12, 28 („Vater, verherrliche deinen Namen!") deutlich an, und zwar wird diese Bitte in einem ähnlichen Zusammenhang wie das Gethsemanegebet laut (vgl. v. 24—27). Und überhaupt wird der Gedanke, daß Jesus nicht gekommen ist um seinen, sondern um des Vaters Willen zu tun, sehr häufig wiederholt.[1]) Auch in dem hohepriesterlichen Gebet finden sich mehrere Anklänge an das Vaterunser, so an das erste,[2]) an das zweite[3]) und an das sechste, bzw. das siebente Gebet.[4]) Zu der evangelischen Überlieferung im engeren Sinne hat also zwar nicht die direkte Anleitung zum Herrngebet gehört; aber immerhin beweisen die Anspielungen auf dasselbe, die sich auch bei Mark. und Joh. finden, daß dieses Gebet zu den Stoffen des ausgeführten Katechumenenunterrichts gehört haben muß.

Blicken wir nun auf Paulus hinüber, so finden wir Anklänge an die Gedanken Jesu von der praktischen Gottesverehrung in folgenden Punkten: Die Warnung vor weltlichen Sorgen Phil 4, 6 (*μηδὲν μεριμνᾶτε κτλ.*) klingt wie eine selbständige Zusammenfassung des Gedankens von Mt 6, 25—34. Überdies lautet das Stichwort hier wie dort gleich.[5]) An die Warnung Jesu vor Mammonsdienst als Götzendienst erinnert auffällig Pauli Bezeichnung der *πλεονεξία* als Götzendienst Kol 3, 5; Eph 5, 5. (Vor Habsucht warnt der Apostel überhaupt sehr eindringlich 1 Th 4, 6; 1 Kor 5, 10f.; 6, 10 u. m. St. Die Habsüchtigen sind von dem Reiche Gottes ausgeschlossen, 1 Kor 6, 10; Eph 5, 10, und sollen von der Gemeinde gemieden werden, 1 Kor 5, 10.)[6]) Eine gewisse Parallele zu dem Herrnwort Mt 6, 33: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit usw." bildet die bekannte Aussage des Apostels Röm 14, 17: „Nicht besteht das Reich Gottes im Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit usw." (vgl. den Kontext).[7])

---

[1]) Vgl. 4, 34; 5, 30; 6, 38.

[2]) Vgl. 17, 1. 3. 6.

[2]) Vgl. 17, 9—11. 21—24.

[4]) Vgl. 17, 11. 15.

[5]) Feine, a. Schr. p. 253, welcher auch darauf aufmerksam macht, daß *μεριμνᾶν* im N. T. nur Mt Lk 1 Kor und Phil vorkommt.

[6]) Vgl. Feine, a. Schr. p. 202f.

[7]) Vgl. auch Zahn, Einleitung I³, p. 90, der die Entlehnung des paulinischen Begriffs *δικαιοσύνη θεοῦ* von Jesus behauptet. Gegen Feine, a. Schr. p. 254 wird er darin Recht behalten; denn selbst nach dem Text *B τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν*

Wenn auch der Begriff des Glaubens in den paulinischen Briefen am öftesten in dem spezifischen Sinne des Heilsglaubens (an Christum) steht, gibt es doch auch eine Reihe von Stellen, wo es im Sinne des fides generalis oder des Wunderglaubens an die obengenannten Herrnworte erinnert. Einen unverkennbaren Anklang an das Herrnwort von dem bergeversetzenden Glauben enthält die Aussage 1 Kor 13, 2: „Wenn ich allen Glauben habe, *ὥστε ὄρη μεθιστάναι,*“ wie ja auch sonst in demselben Zusammenhang mehrere Reminiscenzen an Herrnworte zu finden sind.[1]) An Aufforderungen zum Gebet fehlt es auch nicht bei Paulus, aber eben an die Herrnworte von der Gebetserhörung finden wir bei ihm keine deutlichen Anklänge. Dagegen werden wir durch verschiedene paulinische Aussagen an das Herrngebet erinnert. Zwar liegt keine ausdrückliche Bezugnahme auf das Vaterunser in den Briefen des Apostels vor. Aber bereits das *ἀββᾶ ὁ πατήρ* Gal 4, 4; Röm 8, 15 scheint uns eine Anspielung auf den Anfang dieses Gebets zu enthalten,[2]) und wenigstens zu den letzten Bitten des Vaterunsers finden wir Parallelen, die kaum zufällig sein können. Daß der Begriff *ἡ ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* Kol 1, 14, vgl. Eph 1, 7, an die fünfte Bitte (in der Fassung des Luk 11, 4) erinnert, kann zwar ein Zufall sein. Aber immerhin legt der Zusammenhang der Stelle — indem v. 13: *ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους* an die siebente Bitte und *καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ* usw. leise an die zweite anklingt — es nahe, daß jene Ähnlichkeit auch Abhängigkeit vom Vaterunser einschließt.[3]) An die fünfte Bitte mit ihrem „Zusammenschluß der göttlichen und menschlichen Bereitschaft zur Vergebung“ erinnern auch die Stellen Kol 3, 13; Eph 4, 32; 5, 2. Eine Anspielung auf die sechste Bitte enthält vielleicht 1 Kor 10, 13, wo Gott als derjenige, welcher sowohl die Versuchung als den glücklichen Ausgang daraus schaffen wird, bezeichnet ist.[4]) An die siebente Bitte erinnert 2 Thess 3, 2—3, besonders v. 3; ferner 2 Kor 1, 10; Röm 15, 31; Kol 1, 13 (vgl. oben) und 2 Tim 4, 18. Zwar kann die

---

βασιλείαν αὐτοῦ ist wohl *αὐτοῦ* auch zu *δικαιοσύνην* zu supplieren, und jedenfalls beweist Jak 1, 20, daß der Begriff *δικαιοσύνη θεοῦ* nicht ein spezifisch paulinischer ist, sondern auf gemein christlicher Tradition beruht = Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Nicht der Begriff an sich, sondern erst ihre nähere Anwendung (Gerechtigkeit vor Gott aus Glauben, ohne des Gesetzes Werke) ist ein Gebilde des Paulus.

[1]) Vgl. Feine, a. Schr. p. 75.

[2]) Vgl. oben p. 123f.

[3]) Vgl. Sturm, Der Ap. Paulus und die evangelische Überlieferung II, p. 13.

[4]) Zu beachten ist auch die an die 6.—7. Bitte erinnernde Konstruktion *οὐκ-ἀλλά* (Feine).

letzte Stelle (vgl. v. 17 ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος) zum Teil aus ψ 22, 20—22, welche Stelle dem Apostel vorschwebt, erklärt werden; allein, wie Feine bemerkt, die Worte ἀπὸ πονηροῦ bleiben ungedeckt, und auch die Fortsetzung: „und wird mich erretten in sein himmlisches Reich“ (vgl. die zweite Bitte), sowie die abschließende Doxologie: „Ihm sei die Ehre (ἡ δόξα) in alle Ewigkeit, Amen“, welche an die sich allmählich weiter ausgestaltende Doxologie des Vaterunsers erinnert, weisen in die Richtung des Vaterunsers. — Alles wohl erwogen, bleibt es denn wahrscheinlich, daß Paulus das Vaterunser gekannt und seinen Gemeinden mitgeteilt hat.

e) Die Ethik Jesu.

α) Übergang: Die Gottesliebe.

Bevor wir von der Lehre Jesu von der praktischen Gottesverehrung weiter zu seiner Lehre von unserem Verhalten zu den Menschen schreiten, ist noch auf eine Forderung des Herrn in bezug auf die Gottesverehrung hinzuweisen, nämlich die Forderung, daß wir Gott lieben sollen. Bei allen Synoptikern finden wir die Perikope von dem „größten Gebot“: „Du sollst den Herrn, deinen Gott aus deinem ganzen Herzen usw. lieben und deinen Nächsten wie dich selbst.“ [1]) Bei Joh. wird die Forderung der Gottesliebe nur vorausgesetzt, vgl. 5, 42. Dagegen ist viel von der Liebe zu Jesus die Rede, [2]) welche aber insofern nur eine andere Form der Gottesliebe ist, als Jesus die Selbstoffenbarung Gottes ist (vgl. 14, 7—10). [3]) Übrigens finden wir auch bei Matth. die Forderung der Liebe zu Jesus in dem bekannten Wort: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich usw.“ (10, 37) ausgesprochen. — Auch Paulus kennt sowohl die Pflicht der Liebe zu Gott als die Pflicht der Liebe zum Herrn, ohne daß wir doch daraus seine Kenntnis eben der genannten evangelischen Stellen mit Sicherheit folgern können (vgl. bzw. Röm 8, 28; 1 Kor 8, 3 und 1 Kor 16, 22).

β) Die Bruder- und Nächstenliebe.

Dagegen kann es unmöglich als ein geschichtlicher Zufall erachtet werden, daß auch Paulus alle Einzelforderungen des Gesetzes in das

[1]) Mt 22, 34—40 = Mk 12, 28—34; vgl. Lk 10, 25—28.

[2]) Vgl. 8, 42; 14, 15. 21. 23. 24. 28; 21, 15. 16.

[3]) Nicht zu übersehen ist übrigens die damit verwandte Vorstellung von der Gotteserkenntnis: Denn γινώσκειν τὸν θεόν wird bei Joh zweifellos in prägnantem Sinn von dem liebevollen (praktischen) Erkennen (Gottes) gebraucht, vgl. 10, 15; 17, 3 und bei Paulus Gal 4, 9; 1 Kor 8, 3; 13, 12.

Gebot der Nächstenliebe zusammenfaßt, Röm 13, 9; Gal 5, 14, und überhaupt die Liebe als die Erfüllung des Gesetzes hinstellt, Röm 13, 10, was ja deutlich an die obengenannte Perikope, vgl. Mt 22, 39,[1] erinnert,[2] vgl. auch „die goldene Regel" Mt 7, 12. Allein, wo bleibt die Forderung der Nächstenliebe im vierten Evangelium? Ist sie nicht einfach von der Forderung der Bruderliebe abgelöst? Und umgekehrt, finden wir bei den Synoptikern ein besonderes Gebot der Bruderliebe? Hier scheint eine tiefe Kluft zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelium sich zu öffnen. Richtig ist es nun zwar, daß die Forderung der Nächstenliebe im weiteren Sinn bei Joh. nicht direkt gestellt wird. Es wird strenger zwischen den „Brüdern" und der „Welt" geschieden wie in den synopt. Evangelien. Trotzdem wird in und mit der Pflicht zur Mission auch die Pflicht zur Nächstenliebe eingeschärft. Und wie Gott die Welt geliebt hat,[3] sollen natürlich auch seine Kinder die Welt lieben. Obwohl Jesus im hohepriesterlichen Gebet nicht für die Welt selbst Fürbitte tut (17, 9), so hat doch all das, was er seinen Jüngern erbetet, den Zweck, daß auch die Welt bekehrt werden solle (vgl. 17, 21. 23). — Andererseits wissen auch die Synoptiker von einem engeren Kreis der Brüder als der Stätte einer besonderen gegenseitigen Liebe, vgl. Mt 5, 47; 18, 15—35 und die gemeinsamen Stellen von den Brüdern, welche die Jünger in dieser Welt gewinnen sollen[4] und von dem gegenseitigen Dienst.[5] Wie nämlich bei Joh. der Dienst Jesu (die Fußwaschung) als der höchste Beweis seiner Liebe zu den Seinen dargestellt wird, so ist auch das unter den Jüngern Jesu herrschende Gesetz des gegenseitigen Dienstes als Nachahmung des Herrn ein Ausdruck ihrer gegenseitigen Liebe. — So kennt auch Paulus sowohl das Gebot der Bruderliebe (1 Th 4, 9; Röm 12, 10 usw.) als das Gebot der allgemeinen Nächstenliebe (Röm 13, 8—10 u. m. St.), wie er ja überhaupt in seinen Ermahnungen zunächst das Verhalten zu den Glaubensgenossen, dann das Verhalten zu den Draußenstehenden zu besprechen pflegt.

Fragen wir dann nach dem näheren Inhalt bzw. den Äußerungen der Liebe, worunter alle sittliche Betätigung des Christen subsumiert wird, so macht sich ja ein bedeutender Unterschied zwischen den verschiedenen Evangelien insofern geltend, als einerseits Matth. und

---

[1]) Siehe auch 19, 19.

[2]) Zwar bleibt die Frage, warum Röm 13, 9; Gal 5, 14 die Liebe zu Gott weggelassen ist.

[3]) Joh. 3, 16.

[4]) Mt 19, 29 = Mk 10, 29f. = Lk 18, 29f.

[5]) Mt 20, 24—28 = Mk 10, 41—45; Lk 22, 24—27; vgl. Joh 13, 1—17.

Luk. eine sehr spezifizierte Darstellung der sittlichen Weisungen Jesu geben, während andererseits Joh. beinahe keine konkreten Gebote und auch Mark. verhältnismäßig wenige Details der Sittenlehre Jesu darbieten. Immerhin ist auch hier zu beachten, daß eben auch in den Erzählungen sittliche Weisungen enthalten sein können.

Ein Beweis für die hervorragende Bedeutung der Forderung des demütigen Dienens ist es, daß auch Joh. dieselbe eigens einschärft, vgl. 13, 2—17. Diese Forderung lehnt sich ja direkt an das Vorbild Christi an. Wie er uns in selbstverleugnender Liebe gedient hat, so soll auch die gegenseitige Liebe der Jünger eine selbstverleugnende und dienende sein. Während die Welt in der Selbstbehauptung ihre Größe sucht, sollen die Jünger Jesu groß werden durch ihre Selbsthingabe.

Das sind Gedanken, die bei Paulus den kräftigsten Widerhall gefunden haben. Er sieht „das Gesetz Christi" in dem einen Gebot erfüllt: „Traget einer des andern Last" (Gal 6, 2). Die oberste Norm für das Zusammenleben der Christen findet er in der Maxime: „Keiner suche das Seine, sondern das, was des anderen ist.[1]) In der Ehrerbietung sollen sie einander vorangehen.[2]) Namentlich in der Philipperstelle wird die Forderung der selbstlosen, demütigen Hingabe in ergreifender Weise eben an das Vorbild Christi angelehnt, 2, 5 ff., und zwar in einer Weise, die sehr an die genannten evangelischen Perikopen anklingt.[3]) In naher Beziehung zu der selbstverleugnenden Liebe steht die Forderung des gegenseitigen Friedenhaltens, bzw. der Eintracht. In dem hohepriesterlichen Gebet liegt dem Herrn vor allen Dingen auch die Einheit seiner Jünger am Herzen.[4]) Bei Mark. ermahnt er zum Friedenhalten,[5]) bei Matth. werden die Friedensstifter selig gepriesen.[6]) Hierzu gehört auch die gegenseitige Vergebung. Dieselbe wird zwar nicht eigens bei Joh. gefordert, wohl aber erscheint sie in allen synoptischen Evangelien als eine Hauptforderung Jesu,[7]) und damit hängt zusammen das Verbot gegen das lieblose Richten.[8]) Die Kehrseite dazu bildet die Warnung vor dem Ärgernisgeben.[9])

---

[1]) Kor 10, 24, vgl. 10, 33; 11, 1; 9, 19; Röm 14, 1. 15. 18 ff.; 15, 1—3. 7 Phil 2, 3 f.; Kol 3, 13.

[2]) Röm 12, 10; vgl. Phil 2, 4.

[3]) Vgl. die Auslegung oben p. 89 ff.

[4]) Joh 17, 21. 23.

[5]) Mt 9, 50.

[6]) Mt 5, 9.

[7]) Vgl. Mt 6, 12. 14 f. = Mk 11, 25 f.; vgl. Lk 11, 4; Mt 18, 15. 21 ff. = Lk 17, 3. 4.

[8]) Mt 7, 1. 2 = Lk 6, 37.

[9]) Mt 18, 6—9 = Mk 9, 42 = Lk 17, 2.

Bei Paulus kehrt die Forderung der Eintracht und des Friedenhaltens sehr oft wieder, vgl. 1 Kor 1, 10f.; 2 Kor 13, 11; Phil 2, 2f.; 3, 16; Eph 4, 3 und 1 Th 5, 13.[1]) Röm 12, 18; 2 Kor 13, 11 folgen direkt aufeinander die Ermahnungen *τὸ αὐτὸ φρονεῖτε* und *εἰρηνεύετε*. — Die Bereitschaft zur gegenseitigen Vergebung bzw. zur gegenseitigen Langmut, welche Kol 3, 13; Eph 4, 2. 32 gefordert wird, erinnert an die obengenannten evangelischen Mahnungen. Ebenso findet die Warnung Jesu vor dem *σκανδαλίζειν* vielfachen Widerhall bei Paulus, vgl. namentlich 1 Kor 8 und Röm 14, wo die „schwachen" Brüder den „Kleinen" Jesu entsprechen.

γ) Die Stellung zu den sozialen Verhältnissen.

Abgesehen aber von den „Gemeindepflichten" bzw. den Gemeindetugenden, wird von dem Jünger Jesu auch ein bestimmtes Verhalten gegenüber den übrigen sozialen Ordnungen des Menschenlebens verlangt. Zwar im Joh.evangelium ist davon nur mehr indirekt die Rede, wie der Christ sich zur Ehe, Familie, Eigentum, Gesellschaft, Obrigkeit zu stellen hat. Durch das Hochzeitswunder Jesu zu Kana wird z. B. zweifellos die Ehe von Jesus anerkannt und geheiligt, durch sein Gespräch mit dem samaritischen Weib die Unzucht und die Hurerei verdammt (vgl. 4, 16—18). Ebenso werden die Sünden des Mordes und der Lüge indirekt durch die Rede Jesu 8, 31ff. verurteilt. Die Treue in der Verwaltung des irdischen Gutes, bzw. Ehrlichkeit einerseits, Freigebigkeit andererseits, wird durch die Perikope Joh 12, 1—8, die Loyalität des Christen gegen die Obrigkeit wird von Joh. durch das Verhalten Jesu in der Passion klar gemacht (vgl. besonders 18, 11; 19, 11), wie er ja auch in derselben Geschichte ein rührendes Beispiel von der Sorge um die Familie (Johannes und Maria 19, 25—27) darbietet. — Aber in den Synoptikern wird um so mehr direkt von dem Verhalten des Christen auf diesen Gebieten gehandelt. Bietet Matth. Kap. 18, Mark. Kap. 9 eine Summe von Gemeinderegeln, so bietet Matth. Kap. 19, Mark. Kap. 10 (vgl. Luk 18, 15—30) eine Zusammenstellung von Perikopen unter dem Gesichtspunkt: das Verhalten des Christen zur Ehe, zu den Kindern, zum Eigentum und Haus: die Ehe ist unauflöslich (und monogamisch),[2]) die Kinder[3]) sollen so früh wie möglich zum Herrn geführt

[1]) Merke die genaue Wiederholung des *εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις* Mk 9, 50 in 1 Th 5, 13 *εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς*.

[2]) Vgl. Lk 16, 18 und Mt 5, 32.

[3]) Die bleibende Geltung des vierten Gebots (Ehre deinen Vater und deine Mutter!) wird im Vorübergehen durch die Perikope von der Reinheit, vgl. Mt 15, 4 = Mk 7, 10, eingeprägt.

werden (zugleich sind sie Vorbilder für die Erwachsenen); das Eigentum sowie die Familie muß eventuell um des Herrn willen verlassen werden (vgl. den Schluß der Perikope vom reichen Jüngling).[1] Die Opferwilligkeit im Interesse des Herrn wird übrigens auch von den Synoptikern durch die Salbungsgeschichte (vgl. bei Luk 7, 36—50) eingeschärft. Die Loyalität gegen die weltlichen Machthaber wird in der bekannten Perikope von der Steuermünze (der Pharisäerfrage)[2] direkt verlangt und durch das Verhalten des Herrn in der Passion illustriert. Insbesondere wird die loyale Stellung des Christen auch dem jüdischen Tempel gegenüber durch die Perikope von der Tempelsteuer Mt 17, 24—27, welcher bei Mark. und Luk. die Perikope vom Groschen der Witwe[3] einigermaßen entspricht, geschildert. Überhaupt soll das der Gesichtspunkt der christlichen Sittlichkeit sein, daß der Christ in seinem Verhältnis zur Gesellschaft keinen Anstoß gebe,[4] sondern vielmehr durch seine guten Werke die Ehre des himmlischen Vaters fördere.[5] Die Christen sollen zugleich das Salz der Gesellschaft[6] und ihr Licht sein.[7]

Die gleichen Gesichtspunkte finden sich nun bei Paulus wieder. Das Verbot Jesu gegen die Ehescheidung wird zumal direkt angeführt 1 Kor 7, 10. 11[8] und die monogamische Ehe auch 1 Thess 4, 4 eingeschärft. Zugleich finden wir in der Erörterung des Apostels 1 Kor 7 auch andere Anklänge an die Perikope Mt 19, 1 ff. = Mk 10, 1 ff., indem die paulinischen Ratschläge betreffend Ehelosigkeit an Mt 19, 11. 12 par. erinnern,[9] vgl. besonders 7, 7 (9, 5) mit Mt 19, 11. 12. Charakteristisch ist es auch, daß Paulus die gleiche alttestamentliche Stelle, nämlich Gen 2, 24, wie Jesus in der betreffenden Perikope benutzt.[10]

Was das Familienleben angeht, so konnte Jesus auf seinem jüdischen Boden von einer positiveren Schätzung desselben ausgehen als Paulus, der zu Heiden redet. Deshalb brauchte Jesus auch nicht so sehr die Aufrechterhaltung des Familienlebens zu fordern als vielmehr vor ihrer Überschätzung zu warnen. Noch höher stehen die Bande

---

[1]) Man könnte vermuten, daß die letzte Perikope mit besonderem Hinblick auf den Beruf der jungen Männer aufgezeichnet wäre. Allein nur Matth. sagt ausdrücklich, daß der reiche Mann ein *νεανίσκος* war.

[2]) Mt 22, 15—22 = Mk 12, 13—17 = Lk 20, 20—26.

[3]) Mk 12, 41—44 = Lk 21, 1—4.

[4]) Mt 17, 27.

[5]) Mt 5, 16.

[6]) Mt 5, 13; Mk 9, 50; Lk 14, 34 f.

[7]) Mt 5, 14 f.; vgl. Mk 4, 21; Lk 8, 16; 16, 8; Joh 12, 36.

[8]) Näheres darüber bei Feine, a. Schr. p. 259, 60.

[9]) Feine, p. 260, 288.

[10]) Vgl. 1 Kor 6, 16 und Eph 5, 31.

des Gottesreiches.[1] Um Jesu willen wird die Familie vielfach innerlich aufgelöst werden.[2] Solche Zustände werden von **Paulus** 1 Kor 7, 12—16 vorausgesetzt. Aber im übrigen warnt auch er gegen die Überschätzung des Familienlebens, sowie gegen die Überschätzung der irdischen Güter überhaupt, 1 Kor 7, 29—31. Sonst führt er besonders in Kol. und Eph. die Pflichten der Gatten, Eltern, Kinder, Diener und Herren in einer Weise aus, die jedenfalls im Geiste Jesu gehalten sind.[3]

Die **paulinische** Stellung zum **Eigentum und Geld** ist auch diejenige, daß der Christ um des Herrn willen bereit sein muß, jedes Opfer zu bringen, wie es der Apostel selbst getan hat (1 Kor 9). Verglichen mit den Forderungen Jesu, wie sie bei Luk. erscheinen,[4] sind immerhin die Forderungen des Paulus in dieser Beziehung sehr maßvoll. Aber die Freigebigkeit, die Jesus gefordert hatte (vgl. die Bergpredigt und die Perikope vom Groschen der Witwe), erscheint auch besonders in 2 Kor 8—9 (vgl. Gal 6, 7—10) als eine Forderung des Apostels, vgl. auch die charakteristischen Ausdrücke *κοινωνία* und *κοινωνεῖν*, welche Teilnahme durch Almosengeben bezeichnen. Im ganzen fordert er zwar nicht eine äußere Armut, aber doch ein innerliches Sichlosreißen von den irdischen Besitztümern, 1 Kor 7, 30. 31. Vor Habsucht warnt er oft eindringlich 1 Th 4, 6; 1 Kor 5, 10f. u. m. St.

Während bei Jesus nur indirekt von der irdischen **Arbeit** die Rede ist (vgl. die Mahnung Lk 16, 10—12) und direkt nur zur Treue in der „Reichsgottesarbeit" ermahnt wird,[5] so hat Paulus auch die Pflicht der irdischen Arbeit direkt eingeschärft — was auf heidnischem Boden zwar viel nötiger war als auf jüdischem — vgl. 1 Th 4, 11; 2 Th 3, 8—12; Eph 4, 28. Aber beachtenswert ist es dabei, daß er gerade *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ* gebietet, die Erfüllung der Berufspflichten nicht zu versäumen. Auch die irdische Arbeit soll im Namen des Herrn Jesu (Kol 3, 17) getan werden und wird also zum Gottesdienst geadelt, vgl. auch Kol 3, 23f.; Eph 6, 6ff. — Was die Stellung der Christen zur **Obrigkeit** betrifft, zeigt sich bei Paulus am meisten die Berührung mit Jesus. Gleichwie Jesus die Maßstäbe der weltlichen Gerichtsbarkeit als minder-

---

[1]) Mt 8, 21f. = Lk 9, 59f.; Mt 10, 37 = Lk 14, 26.

[2]) Mt 10, 34—36 = Lk 12, 51—53, vgl. Mk 13, 12 = Lk 21, 16.

[3]) Vgl. die „Haustafeln".

[4]) Vgl. z. B. Lk 12, 33, wo die individuelle Forderung an den reichen Jüngling scheinbar verallgemeinert ist.

[5]) Vgl. die Gleichnisse von den Talenten Mt 25, 14—30; Lk 19, 11—27, von den Arbeitern im Weinberg Mt 20, 1—16 und die eschatologischen Gleichnisse Mt 24, 42—51 = Mk 13, 33—37 = Lk 12, 37—48.

wertig hingestellt hatte (Mt 5, 38—42), hält auch Paulus den Christen in Korinth vor, daß sie nicht vor einem weltlichen Forum prozedieren sollten, sondern lieber Unrecht leiden oder vor eigenen christlichen Gerichten ihre Streitigkeiten über die gering zu schätzenden irdischen Dinge abmachen (1 Kor 6, 1—9). Das abschätzige Urteil des Apostels über die weltlichen Gerichte erinnert übrigens an das Urteil Jesu über die irdischen Machthaber Mt 20, 25 u. Par. Andererseits weiß Paulus auch die positive Bedeutung der richterlichen und der administrativen Obrigkeit zu schätzen, vgl. 2 Th 2, 6. 7; Röm 13, 1—7. An der letzten Stelle scheinen mehrere Reminiszenzen an Herrnworte vorzuliegen, vgl. 13, 1f. mit Joh 19, 11 und 13, 7 mit Mt 22, 21 par.

Endlich stellt auch Paulus als die Maxime des Christen für seine ganze Stellung zur irdischen Gesellschaft die Regel auf, keinen Anstoß zu geben (1 Kor 10, 32 vgl. 1 Tim 6, 1), sondern durch einen tadellosen Wandel das christliche Bekenntnis anderen zu empfehlen, Phil 2, 15 (wie Lichtträger in der Welt)! Ihr Umgang mit den Draußenstehenden soll zugleich freundlich (Röm 12, 14. 18) und nicht ohne Salz sein (vgl. Kol 4, 5. 6; Eph 5, 11—16).

f) Gemeinde und Sakramente.

Unter der Besprechung der christlichen Bruderliebe hatten wir bereits Gelegenheit zu konstatieren, daß nicht bloß das vierte Evangelium, sondern auch die drei ersten die Jünger Jesu als eine gegenüber der großen Gesellschaft abgeschlossene Gemeinschaft erscheinen lassen. Zwar von einer neuen ἐκκλησία ist nur beim ersten Evangelisten die Rede, und auch bei ihm nur als von einer zukünftigen Größe (vgl. Mt 16, 18: οἰκοδομήσω). Aber es liegt doch im ganzen Tenor auch der synoptischen Predigt Jesu, daß seine Jüngerschaft sich von dem alten Judentum abgrenzen müsse. Weissagte er nicht nur von sich, daß er von den Juden verworfen werden sollte, sondern auch von seinen Nachfolgern, daß ihnen das gleiche Kreuz bevorstünde,[1]) so mußte er jedenfalls die Scheidung von der jüdischen Volksgemeinde voraussehen. Wichtiger ist es aber, daß er nach allen Synoptikern den von Jeremia geweissagten neuen Bund durch seinen Tod inaugurieren wollte;[2]) denn ruhte die israelitische Gemeinde auf der Bundesschließung am Sinai, so wird die Schließung eines neuen Bundes auch eine neue Gemeinde — mit anderen Be-

[1]) Mt 16, 24—28 = Mk 8, 34—9, 1 = Lk 9, 23—27; Mt 10, 17—22; Mk 13, 9—13 = Lk 21, 12—17; Joh 15, 19—16, 4 u. m. St.

[2]) Mt 26, 28 = Mk 14, 24 = Lk 21, 20; vgl. 1 Kor 11, 25.

dingungen — hervorrufen.[1]) Und auch das freundliche Verhalten Jesu gegen die von dem alttestamentlichen Gesetz ausgestoßenen „frechen Sünder", wie Zöllner und Huren, bedeutete tatsächlich eine prinzipielle Durchbrechung der für die alttestamentliche Gemeinde gezogenen Schranken, wie schließlich auch Jesu Kritik von gesetzlichen Bestimmungen, die ihn als den Herrn, nicht den Knecht des Gesetzes zeigte, darauf hinwies, daß die Zeit des Alten Testaments zu Ende war.[2]) Nach der Darstellung des Joh. kann das noch weniger zweifelhaft sein, indem dort überall der Glaube an Jesus als die einzige Heilsbedingung aufgestellt und die Grenze gegen das Judentum noch bestimmter als in den Synoptikern gezogen wird.

Wenn aber Jesus nach den Evangelien eine neue christliche Gemeinde in Aussicht genommen hat, dann erscheint es auch erklärlich, daß er auch gewisse Riten zur Begründung und zur Befestigung dieser Gemeinde, nämlich die Taufe und das Abendmahl, verordnet hat.

Taufe und Abendmahl.

Alle Evangelien enthalten Hinweise auf Taufe und Abendmahl, zwar nicht in der Form direkter Verordnung dieser Riten, aber doch in einer Weise, welche es deutlich macht, daß die Kenntnis davon allen Katechumenen beigebracht wurde. Die Sachlage ist folgende: Matth. enthält einen direkten Befehl von der christlichen Taufe,[3]) aber nur einen Bericht von dem ersten Abendmahl ohne eigentliche Einsetzungsworte.[4]) Mark. hat ebenso auch nur den Bericht vom ersten Abendmahl und keinen Taufbefehl außer in dem unechten Schluß.[5]) Luk. fügt dem Abendmahlsbericht ein direktes Einsetzungswort bei,[6]) enthält aber keinen Taufbefehl. Joh. ersetzt sowohl den Abendmahlsbericht der Synoptiker als den Taufbefehl des Matth. durch Redestücke, worin Jesus die Heilsnotwendigkeit der Taufe[7]) und des Abendmahls[8]) einschärft. Außerdem erzählt er, wie Jesus selbst — durch die Hand seiner Jünger — taufte.[9])

Von einem historisch-kritischen Standpunkt kann man natürlich versucht sein, diese Beobachtung so zu erklären, daß die älteste Überlieferung eben nichts von einer Einsetzung der Taufe und des Abend-

---

[1]) Vgl. oben p. 117.

[2]) Vgl. oben p. 187.

[3]) Mt 28, 19. [4]) Mt 26, 26—28.

[5]) Mk 14, 22—24; 16, 16. — Übrigens ist es nicht unwahrscheinlich, daß in seinem ursprünglichen Schluß ebenso wie in Matth. ein Wort über die Taufe gestanden hat.

[6]) Lk 22, 19. 20.

[7]) Joh. 3, 3—5.

[8]) 6, 53—58.

[9]) 3, 22; 4, 1. 2.

mahls durch Jesus wußte. Allein, es gibt auch eine andere Erklärung dieser Tatsachen, die wir oben gegeben haben, welche gewiß näher liegt.[1])

Da wir bereits früher Gelegenheit gehabt haben, von dem Widerhall der die Taufe und das Abendmahl betreffenden Perikopen bei Paulus zu handeln, erübrigt es sich hier, näher auf diesen Punkt einzugehen, und wir können zum letzten Moment der evangelischen Christenlehre, der Eschatologie übergehen.

g) Die Eschatologie.

Welche eschatologischen Punkte hat alle evangelische Überlieferung umfaßt, und welche entsprechenden Punkte bei Paulus dürfen wir demgemäß als Reminiszenzen der evangelischen Überlieferung in Anspruch nehmen?

Hier begegnet uns bekanntlich ein bedeutender Unterschied zwischen Joh. und den Synoptikern, insofern die eschatologischen Perspektiven bei dem einen und bei den anderen eine sehr verschiedene Rolle spielen. Die „dramatische Eschatologie" der Synoptiker mit ihren Vorspielen ist bei Joh. scheinbar vor einer individuellen Eschatologie gewichen. Um so wichtiger ist es aber zu konstatieren, daß auch Joh. trotz aller Individualisierung und Spiritualisierung gewisse Hauptpunkte als Wiederkunft Christi, Auferstehung und Gericht bestimmt festgehalten hat.

α) Die Wiederkunft Christi.

Zunächst ist von einer sichtbaren Wiederkunft Jesu Joh 5, 28 die Rede: denn „alle die in den Gräbern werden die Stimme des Gottessohnes hören" — gewissermaßen eine Parallele zu der Posaune des Gerichts Mt 24, 31, vgl. bei Paulus 1 Kor 15, 52; 1 Th 4, 16. Bei den

---

[1]) Vgl. oben p. 121f., wo wir folgende Erklärung gegeben haben: Strenggenommen ist auch Mt 28, 19 kein Einsetzungswort der Taufe, sondern vielmehr ein Missionsbefehl, worin die Art und Weise des μαθητεύειν der Völker vorgeschrieben wird, aber so daß der Ton nicht eigentlich auf βαπτίζοντες, sondern eher auf εἰς τὸ ὄνομα κτλ. liegt. Die Notwendigkeit der Taufe wird zunächst vorausgesetzt. Wenn nun andererseits dasselbe Evangelium, das ebenso gewiß die Abendmahlsfeier als eine anerkannte christliche Institution wie die Notwendigkeit der christlichen Taufe voraussetzt, keinen Befehl Jesu zur Wiederholung des Abendmahls wiedergibt, dürfen wir nicht daraus den Schluß ziehen, daß man nur deshalb kein Einsetzungswort überlieferte, weil man die eigentliche Begründung dieser Institutionen nicht sowohl in einem Wort Jesu als in seinem vorbildlichen Handeln (Erlebnis) fand. Gleichwie Matth. und Mark. die eigene Abendmahlsfeier Jesu als die eigentliche Einsetzung des christlichen Abendmahls angesehen haben, so erscheint bei den Evangelisten die eigene Taufe Jesu auch als die Begründung der christlichen Taufe.

Synoptikern ist die Sichtbarkeit der Erscheinung Jesu besonders betont,[1]) aber dabei schwebt wohl die gleiche alttestamentliche Stelle vor, die Joh. 19, 37 (vgl. Apok 1, 7) zitiert wird. Im Vorübergehen hat somit auch Joh. den Umstand der Sichtbarkeit zur Geltung gebracht. Das gleiche wird von Paulus dadurch ausgedrückt, daß er gern von der ἀποκάλυψις oder von der ἐπιφάνεια Jesu Christi spricht (vgl. besonders 2 Th 1, 7 ff.; 2, 8). Daß Jesus dabei vom Himmel kommen wird, drücken die Synoptiker durch die Stelle Dan 7, 13 aus, aber auch Joh. lehrt das gleiche, wenn 14, 2 f. Jesus zunächst von seinem Hingang zum Vater geredet hatte und also auch davon zurückkommen muß.

Überhaupt setzt ja die Wiederkunft Christi seine vorherige Erhöhung zu Gott voraus. Die Bedeutung derselben wird von den Synoptikern allerdings weniger als von Joh. zum Ausdruck gebracht. Der Heimgang Jesu zu Gott erscheint bei den Synoptikern vor allem als eine Entfernung von den Jüngern, und die Zeit bis zur Wiederkunft Jesu als eine Wartezeit, worin sie treu mit den anvertrauten Pfunden wuchern sollen. Jedoch wird auch eine Verbindung des Herrn mit den Seinen an zwei Stellen bei Matth. ausgedrückt, 18, 20 und 28, 20. Bei Luk. verheißt er die Sendung des Geistes vom Vater her (24, 49), und das ist eben der Hauptgesichtspunkt bei Joh., daß Jesus vom Vater den Geist aussenden will und im Geiste bei den Seinen gegenwärtig sein und sein parakletisches Werk durch ihn fortsetzen wird. — Das sind Gedanken, die bei Paulus noch reicher ausgesponnen sind. Bei ihm setzt die entscheidende Wendung der Zeit bereits mit der Auferstehung, bzw. der Erhöhung Jesu ein. Wie in den Evangelien schon mit dem Auftreten Jesu die neue Zeit resp. die Erfüllung beginnt, so ist für Paulus der zukünftige Äon eigentlich mit dem geschichtlichen Heilswerk Christi bzw. mit seiner Auferstehung schon angebrochen. Und die Christen, insofern sie mit Christus gestorben und auferweckt und in den Himmel erhöht worden sind, leben schon in der zukünftigen Welt. Es steht nur noch aus, daß Christus in Herrlichkeit offenbart wird und die Gläubigen mit ihm offenbar werden (vgl. namentlich Eph. 2, 1—7 und Kol 3, 1—4). Deshalb spricht der Apostel ebensowohl von der ἀποκάλυψις als von der παρουσία Christi.

β) Die Auferstehung der Toten.

Bei seiner Parusie wird Jesus von seinen Engeln begleitet sein,[2]) welche er aussenden will um die Auserwählten von den Enden der Welt

---

[1]) Mt 24, 30 = Mt 13, 26 = Lk 21, 27.
[2]) Mt 16, 27 = Mk 8, 38 = Lk 9, 26.

zu sammeln.[1]) In den Evangelien wird dabei zwar nicht die Auferweckung der gestorbenen Gläubigen erwähnt, aber es fragt sich, ob nicht das vorhergehende Wort von „der großen Kraft und Herrlichkeit des Menschensohnes“ [2]) auf dieses Wunder hindeuten soll. Jedenfalls entspricht das von Paulus 1 Th 4, 16 angeführte Herrenwort, worin die Auferstehung der toten Christen direkt ausgesprochen ist, sonst der Stelle Mt 24, 30f. (u. Par.). — Bei Joh. erscheint die Auferstehung der Toten — und zwar sowohl der Ungerechten als der Gerechten — direkt an die Parusie Christi geknüpft.[3]) Sonst redet Jesus auch bei den Synoptikern von der Auferstehung im Gericht,[4]) worin alle Menschen erscheinen, aber andererseits spricht er einmal bei Luk. von einer besonderen „Auferstehung der Gerechten“,[5]) vgl. außerdem 20, 35 *ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν.* Dem letzten Ausdruck entspricht bei Paulus das Wort Phil 3, 11 (*τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν*, vgl. Apok 20, 4. 5),[6]) während er nie ausdrücklich von einer doppelten Auferstehung redet.

Eine ausgesprochene Behauptung der Auferstehung im Gegensatz zu der sadduzäischen Leugnung derselben finden wir in der allen Synoptikern gemeinsamen Perikope „der Sadduzäerfrage“.[7]) Und zwar finden sich hier die gleichen zwei Gesichtspunkte der Behandlung wie bei Paulus 1 Kor 15, nur in umgekehrter Ordnung, indem zunächst die veränderte Leiblichkeit der Auferstandenen, sodann die Wirklichkeit der Auferstehung erhärtet wird.[8]) Eine Bezugnahme des Paulus auf die den Sadduzäern gegebene Antwort Jesu liegt vielleicht auch 1 Kor 6, 13 vor; jedenfalls darf dagegen nicht die bildliche Rede Jesu von dem zukünftigen Essen und Trinken im Reiche Gottes[9]) angeführt werden. Eine Anspielung auf das letzte beim Abendmahl gezeichnete Zukunftsbild liegt ja deutlich auch bei Paulus vor, wenn er 1 Kor 11, 26 von der durch das Abendmahlsessen und -Trinken geschehenden Verkündigung des Todes Jesu sagt, daß sie geschieht, bis er kommt.

---

[1]) Mt 24, 31 = Mk 13, 27.

[2]) Mt 24, 30 = Mk 13, 26 = Lk 21, 27.

[3]) Joh 5, 28. 29.

[4]) Mt 12, 41. 42 = Lk 11, 31. 32.

[5]) Lk 14, 14.

[6]) Vgl. unten p. 210.

[7]) Mt 22, 23—33 = Mk 12, 18—27 = Lk 20, 27—38.

[8]) Über die näheren formellen Berührungen zwischen 1 Kor 15 und Mt 22, 13ff. u. Par. vgl. Feine, a. Schr. p. 182.

[9]) Mt 8, 11 = Lk 13, 28f.; Mt 26, 29 = Mk 14, 25 = Lk 22, 16. 18.

γ) Das Gericht.

Der letzte Akt des eschatologischen Dramas besteht im Gericht. Der letzte Tag,[1]) an dem die Auferstehung stattfinden soll,[2]) ist auch der Tag des Gerichts,[3]) oder es wird vom Gericht schlechthin gesprochen.[4]) Das Gericht wird von Gott nach dem Votum Christi vollzogen,[5]) oder Christus (der Menschensohn) erscheint selbst als der Richter.[6]) Auch bei Paulus begegnet uns der gleiche Wechsel, indem bald Gott[7]) bald (und am öftesten) Christus[8]) genannt wird. Die Vermittlung wird Röm 2, 16; 1 Kor 4, 5 angedeutet, indem es an erster Stelle heißt, daß Gott durch Christus richten wird, an zweiter Stelle, daß nach der Offenbarung des Verborgenen durch Christus ein jeder sein Lob von Gott bekommen soll. — Fragen wir nach der Norm des Gerichts, so finden wir in den Evangelien verschiedene Gesichtspunkte, indem Jesus bald diese, bald jene Lebensäußerung als Maßstab der Vergeltung nennt. Die allgemeinste Norm ist Mt 16, 27 angegeben, indem es dort heißt: daß der Menschensohn einem jeden nach seinem Tun (*κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ*) vergelten wird. Dieser Satz erscheint indessen als Begründung der Ermahnung zum Kreuztragen in der Nachfolge Jesu, und dieselbe ist bei Mark. und Luk. in der nächsten Beziehung zum Bekennen Jesu gestellt: wer den Menschensohn bekennt, wird auch vom ihm (vor Gott oder vor den Engeln) bekannt werden, wer ihn aber verleugnet (wer sich seiner schämt), wird auch von ihm verleugnet werden. Das wurde nach Mark. und Luk. zu allen, nicht nur zu den Jüngern (Aposteln) gesagt. Andererseits hilft auch nicht die bloße Anrufung Jesu als Herrn, sondern es kommt auf das Tun der Gerechtigkeit an.[9]) Indessen ist nicht zu übersehen, daß immerhin die Anrufung („Herr, Herr“) vorausgesetzt wird, denn es heißt nicht: *οὐχ ὁ λέγων κτλ.*, sondern: *οὐ πᾶς ὁ λέγων*. Eine gewisse Vereinigung beider Gesichtspunkte ist es, wenn in dem großen Gerichtsbild Mt 25, 31 ff. die Entscheidung zwar nach den Werken erfolgt, diese Werke aber deshalb als gut (oder böse) bewertet werden, weil sie als dem Menschen-

---

[1]) Joh. 6, 39. 40. 44. 54; 11, 24; 12, 48.

[2]) Joh 11, 24.

[3]) Joh 12, 48; Mt 10, 15; 11, 22. 24 = Mk 6, 11 (?).

[4]) Mt 12, 41—42 = Lk 11, 31. 32; 10, 14; Joh 5, 24.

[5]) Mt 10, 32 f. = Lk 12, 8. 9 = Mk 8, 38 = Lk 9, 26; vgl. Joh 12, 26.

[6]) Mt 7, 22 f. = Lk 13, 25—27; Mt 25, 31 ff.; Lk 21, 36; Joh 5, 22; 12, 48; vgl. 6, 39. 40. 44. 54.

[7]) Röm 2, 5 ff. 16; 14, 10.

[8]) 1 Kor 4, 5; 2 Kor 5, 10 u. m. St.

[9]) Mt 7, 21 f. = Lk 13, 25—27.

sohn selber getan (oder nicht getan) erscheinen. Es wird also das Verhalten zum Herrn, die Liebe zu ihm oder die Gleichgültigkeit gegen ihn (in seinen kleinen Brüdern) als der entscheidende Maßstab aufgestellt. Und auch wo gelegentlich die Worte des Menschen als der Maßstab des Gerichts genannt werden,[1] weil der Mund eben aus dem Überfluß des Herzens redet und die Worte also eine Äußerung des Inneren des Menschen sind,[2] geschieht auch das im Zusammenhang mit der Stellung der Leute zu Jesu, indem der Anlaß dazu die pharisäische Bespottung Jesu bildete: zwar sind Worte gegen den Menschensohn an sich vergebbar; aber Worte gegen den im Menschensohn wirksamen Heiligen Geist sind unvergebbar.[3] — Freilich denkt sich Jesus nicht den Kreis der zu Richtenden auf diejenigen beschränkt, welche Gelegenheit gehabt haben, zu ihm Stellung zu nehmen. Die Sodomiten, die Niniviten, die Königin von Saba usw. werden im Gericht aufstehen. Und der arme Mann wie der reiche Lazarus werden in keine Beziehung gerade zu ihm gesetzt. Wie die letzteren nach ihrer Stellung zum Gesetz und Propheten gerichtet werden, so die Niniviten nach ihrer Stellung zu Jona und die Sodomiten wohl nach ihrer Stellung zu Lot, jedermann überhaupt nach seiner Stellung zu dem ihm bekannten Gotteswillen, vgl. die Maxime Lk 12, 47. Dabei scheint freilich eine Relativität in das Gericht hineinzukommen, die mit der sonst ausgesprochenen Absolutheit der Entscheidung, bzw. der Scheidung zwischen Guten und Bösen, schwer zu vereinigen sei. Sonst erscheint ja als Alternative des Gerichts entweder Rechtfertigung oder Verdammnis, Paradies (Himmelreich) oder Hölle, und zwischen beiden ist eine große Kluft befestigt.[4] Allein auf solche Fragen läßt sich Jesus nicht ein, das spekulative Interesse läßt er unbefriedigt, nur das praktische Interesse verfolgt er, indem er seine eigene Generation vor der großen Wahl zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Satans stellt, was mit der Entscheidung für Jesus oder gegen ihn zusammenfällt. Aber wie er in der Seligkeit Abstufungen andeutet,[5] wird es auch seinem Gedanken entsprechen, daß es in der Unseligkeit Abstufungen gibt.[6]

Die Höllenstrafe wird durch verschiedene Bilder anschaulich gemacht[7] und als eine ewige bezeichnet.[8] — Soweit die Synoptiker. —

[1]) Mt 12, 37. [2]) Mt 12, 33—37.

[3]) Mt 12, 31. 32 = Mk 3, 28—30 = Lk 12, 10 (vgl. 8 und 9).

[4]) Lk 16, 26.

[5]) Mt 5, 19; Lk 19, 11—27 = Mt 25, 14—30.

[6]) Lk 12, 47; vgl. Mt 11, 22. 24 = Lk 10, 12. 14.

[7]) Mt 5, 22; 18, 19 = Mk 9, 47 (πῦρ); Mk 9, 44. 46. 48 (σκώληξ); Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30, vgl. auch Lk 22, 53 (σκότος).

[8]) Mt 18, 8; 25, 46; 12, 32 = Mk 3, 29; vgl. Lk 16, 26.

Auch bei Joh. wird der Maßstab des Gerichts verschieden angegeben, insofern einmal die Werke,[1] ein anderes Mal der Glaube und der Unglaube[2] als Entscheidungsgrund angegeben wird. Übrigens wird der Gedanke des Gerichts insofern sublimiert, als nach Joh. die *κρίσις* eigentlich bereits hier im Leben vollzogen wird: „Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet,[3] und umgekehrt: „Wer glaubt, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht."[4] Eine andere Wendung derselben Anschauung ist es, wenn es von den Guten heißt, daß sie einfach zur Auferstehung des Lebens hervorgehen, während die Bösen zur Auferstehung des Gerichts hervorgehen werden.[5] Dem entspricht übrigens auch die synoptische Darstellung insofern, als in der gemeinsamen eschatologischen Rede von keinem Gericht direkt geredet wird, sondern vorausgesetzt wird, daß die Auserwählten oder die Jünger Jesu gerettet werden und deshalb „den Tag" des Herrn freudig entgegensehen dürfen und sollen.[6] Wenn man dies mit der Vorstellung von „der Auferstehung der Gerechten" zusammenhält, könnte man wohl versucht sein, in der Lehre Jesu zwei zeitlich geschiedene Akte mit zwei verschiedenen Auferstehungen zu unterscheiden, wie es uns in der Apokalypse begegnet.[7] Denn hinzu kommt noch ein anderes Moment, nämlich die Verheißung Jesu von dem Mitwirken seiner Jünger beim Gericht über Israel.[8] Aber man darf auch nie vergessen, daß jedes eschatologische Bild einen einzelnen Zug einseitig verfolgt, und daß man daher nicht ohne weiteres die verschiedenen Zukunftsbilder ineinander schieben darf. — Immerhin bleibt es bemerkenswert, daß auch bei Paulus eine Andeutung in der gleichen Richtung vorliegt, wenn er 1 Kor 15, 23. 24 zwischen zwei *τάγματα* der Auferstehenden unterscheidet und mit *εἶτα τὸ τέλος* wohl ein Spatium zwischen der Parusie Christi und dem absoluten Ende (bzw. der letzten Abteilung der Auferstehenden) setzt, oder wenn er Phil 3, 11 sein Hingelangen zur Auferstehung von den Toten (merke *τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν*) nicht als etwas Gewisses, sondern nur als etwas Mögliches hinstellt. Und einen Anklang an die Verheißung Jesu Mt 19, 28 par. müssen wir jedenfalls in 1 Kor 6, 2 (vgl. 4) sehen: „Wißt ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten

---

[1]) Joh. 5, 29.
[2]) 3, 18; 5, 24.
[3]) 3, 18.
[4]) 5, 24.
[5]) 5, 29.
[6]) Vgl. besonders Lk 21, 28—31. Vgl. auch die Vorstellung von der *δικαίωσις* im Gleichnis von dem Pharisäer und dem Zöllner, Luk 18, 14: *δεδικαιωμένος* (Perf.).
[7]) Apok 20, 4—6; 20, 11—15.
[8]) Mt 19, 28 = Lk 22, 30.

sollen?" Wird jedoch der Ausdruck κρίνειν Mt 19, 28 par. in allgemeinerem Sinn von einer nicht nur richterlichen, sondern auch regierenden Tätigkeit gefaßt, so finden wir auch andere Anklänge daran in den paulinischen Briefen, indem der Apostel wiederholt von einem συνβασιλεύειν der Christen mit Christus redet.[1]) Und eine damit verwandte Vorstellung ist es wiederum, wenn Paulus von der Beteiligung der Christen an der Herrlichkeit Christi (seiner δόξα),[2]) oder an dem Erbe Christi[3]) spricht. Und endlich, gleichwie Jesus bei Joh 17, 22 sagt, daß er den Jüngern seine δόξα gegeben hat (Perfektum), so betrachtet Paulus Röm 8, 30 das δοξάζειν der Gläubigen als etwas schon Vollbrachtes.

Kehren wir indessen zum Gedanken des Gerichts zurück, so bemerken wir im Hinblick auf den Maßstab desselben auch bei Paulus ein ähnliches Schillern wie in den Evangelien. Denn einerseits hält Paulus an dem Grundsatz fest, daß Gott einem jeden nach seinen Werken vergelten wird,[4]) gleichwie er Sünden aufzählt, die vom Erben des Reiches Gottes ausschließen.[5]) Andererseits aber lehrt er, daß es auf das Verhalten der Menschen zum Evangelium (bzw. zu dem im Evangelium verkündeten Christus) ankommt, ob sie im Gericht freigesprochen oder verdammt werden,[6]) mit anderen Worten, es kommt schließlich auf den Glauben als das Entscheidende an. Die Gläubigen werden gerettet, die Ungläubigen gehen verloren.[7]) Dem entspricht ja auch überhaupt die Anlage der paulinischen Rechtfertigungslehre, wonach nicht die Werke des Gesetzes, sondern der Glaube über den Wert des Menschen vor Gott entscheidet; zwar bleibt es umstritten, ob die δικαίωσις Röm 3, 21 ff. eschatologisch gemeint sei oder nicht; aber immerhin drängt die Konsequenz des paulinischen Gedankens von der Rechtfertigung dahin, daß der Mensch auch im Endgericht seine Rechtfertigung allein aus dem Glauben erhofft, vgl. Gal 5, 5. Eine Vermittlung zwischen den beiden Gesichtspunkten hat Paulus ebensowenig wie Jesus gegeben. Jedoch kann man eine Andeutung dazu in dem Gedanken finden, daß der Glaube nicht sittlich unfruchtbar bleiben kann, sondern eben durch Liebe wirksam wird (Gal 5, 6), so daß Paulus auch von einem Werk des Glaubens (ἔργον τῆς πίστεως)[8]) reden kann. Und

[1]) Vgl. 1 Kor 4, 8; 2 Tim 2, 12; vgl. Apok 20, 4.
[2]) 2 Th 2, 14; Röm 8, 17.
[3]) Röm 8, 17.
[4]) Röm 2, 6; vgl. 2 Kor 5, 10; Gal 6, 7 f.; Kol 3, 25; Eph. 6, 8.
[5]) Gal 5, 21; 1 Kor 6, 9 f.; Eph 5, 5.
[6]) Vgl. 2 Thess 1, 8—10.
[7]) 1 Kor 1, 18. 21; 2 Kor 4, 3 f.; 2, 15 f. Bemerke auch das Präsens!
[8]) 1 Th 1, 3; 2 Th 1, 11.

wenn er Röm 10, 9. 10 die Errettung eben an das Bekenntnis des Glaubens bindet, so erinnert das an die oben erwähnten Herrnworte von der Bedeutung des Bekennens und des Verleugnens Jesu. Eine besonders deutliche Reminiscenz daran finden wir auch 2 Tim 2, 12.

Was die Folgen des Gerichts betrifft, läßt sich Paulus noch weniger als Jesus auf eine relative Betrachtung ein. Es gibt für ihn nur zwei Möglichkeiten, Rechtfertigung oder Verdammnis,[1]) ewiges Leben oder Tod,[2]) und zwar knüpft er die Entscheidung viel bestimmter eben an Christus als es in den (synoptischen) Evangelien erschien. Dabei bleibt zwar die Möglichkeit offen, daß auch die vor Christus oder außerhalb der Kirche lebenden irgendwie in Beziehung zu Christus kommen können; aber eine deutliche Reflexion darauf wird man vergeblich bei Paulus suchen. Immerhin darf die prinzipielle Betrachtung des Gerichts Röm 2, 5—11, wonach das gute Streben belohnt und die Unlauterkeit bestraft werden soll, nicht übersehen werden. Und Paulus nimmt andererseits auch in Aussicht, daß die Gläubigen verworfen werden können[3]) und besonders auch, daß sie einen verschiedenen Lohn bzw. einen verschiedenen Grad von Seligkeit erlangen können. Innerhalb des Gnadenstandes kann noch im Hinblick auf das Lebenswerk oder die Berufsarbeit von einer bevorstehenden Verwerfung oder Rechtfertigung die Rede sein.[4])

Endlich finden wir eine Parallele zwischen Paulus und Jesus im Hinblick auf den Vollendungsstand, indem Paulus wie Jesus die Errichtung des Reiches Christi hier auf Erden erwartet[5]) und eine Verklärung der ganzen Schöpfung voraussagt.[6])

Die Vorzeichen des Endes.

Noch steht aber ein Punkt aus, der eine nähere Behandlung beansprucht: die Vorbereitung bzw. die Vorzeichen der Parusie und des Gerichts. Auf diesen Punkt geht das vierte Evangelium kaum ein, eine Andeutung der Gestalt des Antichrist findet sich doch vielleicht in 5, 43; aber gerade hier finden wir zwischen den synoptischen Evangelien und Paulus mehrere Berührungen. — Nach beiden Quellen soll der Tag des Herrn zugleich unerwartet wie ein Dieb in der Nacht kommen[7]) und durch Vorzeichen angekündigt sein.[8]) Er

---

[1]) Röm 2, 12 f. u. m. St.

[2]) 2 Th 1, 9 wird ausdrücklich von einem ὄλεθρον αἰώνιον die Rede; sonst finden wir bei Paulus keine nähere Beschreibung der Verdammnis.

[3]) Vgl. besonders 1 Kor 9, 24—10, 12.

[4]) 1 Kor 3, 8—15; 4, 2—5.

[5]) 1 Kor 15, 24 ff., insofern hier ein Zwischenreich gemeint ist. Vgl. Mt 5, 5.

[6]) Röm 8, 19—25; vgl. Mt 19, 28, ἡ παλιγγενεσία; 26, 29 u. Par.

[7]) 1 Th 5, 2. 4; vgl. Mt 24, 43 = Lk 12, 39.

[8]) Vgl. 2 Th 2, 1 ff.

soll bald kommen: Paulus schließt sich selber mit denjenigen zusammen, welche die Parusie des Herrn noch erleben werden,[1] und die Beunruhigung der Thessalonicher wird wohl dadurch mit veranlaßt sein, daß der Apostel so lebhaft die Nähe der Parusie betont hat, daß die Auferstehungslehre im Bewußtsein der Hörer verhältnismäßig zurückgetreten ist. Das entspricht auch der Darstellung der Evangelien. Denn nach den Synoptikern sollen noch welche von den Zeitgenossen Jesu die Erscheinung des Menschensohnes in seiner Herrschaft erleben;[2] das gleichzeitige Geschlecht soll nicht vergehen, bis alles dies (in der eschatologischen Rede Geschilderte) geschieht.[3] Es finden sich allerdings auch andere Sprüche Jesu, die auf eine längere Verzögerung der Parusie hindeuten;[4] aber ähnliche Gedanken finden wir bekanntlich auch bei Paulus, indem er namentlich in seinen späteren Briefen die Möglichkeit seines Sterbens vor der Parusie in Aussicht nimmt.[5] Speziell bei Luk. liegen Andeutungen vor von einem längeren Zwischenraum zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Wiederkunft Christi, worin die Zeiten der Heiden erfüllt werden, während Jerusalem von den Heiden zertreten wird. Aber das ἄχρι οὗ Lk 21, 24 deutet eine ähnliche Wendung an, wie sie Paulus Röm 11, 25f. weissagt.[6]

Zwar von der Zerstörung Jerusalems redet Paulus nie direkt, wohl aber spricht er es 1 Th 2, 16f. im Anschluß an Worte Jesu[7] aus, daß die Juden jederzeit das Maß ihrer Sünden voll machen, und daß der Zorn Gottes über sie gekommen ist zum Ende (derselben).[8]

Sonst nennen die Evangelien als Vorzeichen der Parusie und des Weltendes eine Reihe von sozialen Erschütterungen und Naturkatastrophen, die auf eine schließliche Erschütterung des ganzen Kosmos hinweisen, die aber auch als Geburtswehen des messianischen Äon erscheinen. Wie Jesus von den Wehen[9] und von dem großen Drangsal der letzten Zeit redet, so weist auch Paulus auf eine große θλίψις hin,[10] wo vielleicht v. 28 „Anspielung auf Mt 24, 19 = Mk 13, 17 = Lk 21, 23 (Wehe den Schwangeren und Säugenden) und v. 26 die

---

[1]) 1 Th 4, 15; 1 Kor 15, 52.
[2]) Mt 16, 38; vgl. Mk. 9, 1 = Lk 9, 27.
[3]) Mt 24, 34 = Mk 13, 30 = Lk 21, 32.
[4]) Mt 25, 5; Lk 18, 7. 8; 21, 23b. 24.
[5]) 2 Kor 5, 1—10; Phil 1, 20ff.; 2, 17; 2 Tim 4, 6.
[6]) Vgl. auch Mt 23, 38f. = Lk 13, 75; Apok 11, 2.
[7]) Mt 23, 34ff. = Lk 11, 49ff.
[8]) Vgl. zum letzten Wort namentlich auch Lk 21, 23, ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ.
[9]) Mt 24, 8 = Mk 13, 8.
[10]) 1 Kor 7, 26—31,

ἐνεστῶσα ἀνάγκη Wiederaufnahme des ἀνάγκη Lk 21, 33 ist, vgl. Lk 14, 26." [1]) Daß bevor das Ende kommen kann, das Evangelium allen Völkern gepredigt sein muß, [2]) klingt wohl Kol 1, 23 wieder, wenn Paulus dort vom Evangelium sagt, daß es bei aller Kreatur unter dem Himmel verkündigt ist. — Nach 2 Thess 2, 5 hat Paulus schon bei seiner Missionspredigt in Thessalonich von den Vorzeichen der Parusie geredet und darunter namentlich auch das Kommen eines Abfalles und als Verkörperung desselben einen „Menschen der Gesetzlosigkeit, den großen Widersacher Gottes". Das entspricht zwar insofern der eschatologischen Rede der Evangelien, als auch dort eine allgemeine Verbreitung der Gesetzlosigkeit, welche auch die Liebe vieler Christen erkalten läßt, [3]) und eine große Zerrüttung des Gemeinschaftslebens und Christenverfolgung vorausgesagt wird. [4]) Aber von einem einzelnen Vertreter der Gesetzlosigkeit oder des Christushasses ist allerdings nicht die Rede, nur von Pseudochristi und Pseudopropheten, welche viele verführen werden. [5]) Begegnet uns aber im 1. Johannesbrief der Begriff des Antichrist als ein geläufiger, [6]) so wird dieser nicht wesentlich von den bei den Synoptikern erwähnten Pseudochristi verschieden sein. Jedenfalls berührt sich der paulinische „Antichrist" auch insofern mit den evangelischen Pseudochristi, als beide prophetischer Art sind und durch σημεῖα und τέρατα selbst die Auserwählten zu verführen imstande sein sollen, vgl. den Ausdruck 2 Th 2, 9—11 mit Mt 24, 23—25 = 13, 21—23. [7])

Das letzte Moment kann auch nicht auf die alttestamentliche Beschreibung des Antichrist Dan 11 zurückgeführt werden und erscheint um so gewisser als eine Reminiszenz der Herrnworte. [8]) Überhaupt darf gesagt werden, daß nicht am wenigsten die Eschatologie des Paulus so viele Parallelen zu der evangelischen Überlieferung darbietet, daß an einen bloßen Zufall oder an eine Erklärung bloß aus dem gemeinsamen jüdischen Hintergrund nicht zu denken ist. —

---

[1]) Feine, a. Schr. p. 177.

[2]) Mt 24, 14 = Mk 13, 10; vgl. Lk 21, 13; Mt 28, 19; Mk 16, 16.

[3]) Mt 24, 12.

[4]) Vgl. Mt 24, 9—14 = Mk 13, 9—13 = Lk 21, 12—19.

[5]) Mt 24, 5. 24.

[6]) 1 Joh 2, 18. Vgl. auch den Übergang vom Singular zum Plural. Nach Bousset, Relig. d. Judentums² p. 293 scheint Joh. 5, 43 die Gestalt des Antichrist angedeutet zu sein.

[7]) Näheres bei Sturm II, S. 35. — Die Erwartung eben eines prophetischen Antichrist ist nach Bousset, a. a. O. p. 294 nur durch christliche Quellen bezeugt.

[8]) Vgl. auch Apok. 13, 1 ff.

Schlußbemerkung.

Wir sind allerdings nicht dagegen blind, daß eine Reihe von den im vorhergehenden angeführten Berührungspunkten zwischen den paulinischen Briefen und den Evangelien an sich nicht beweiskräftig sind für eine Abhängigkeit des Apostels von der evangelischen Überlieferung. In vielen einzelnen Fällen wäre eine andere Erklärung gewiß möglich. Allein das Entscheidende ist eben dies, daß wir auf eine durchgängige Parallelität zwischen den beiden Größen gestoßen sind, und daß diese Parallelität sich nicht selten auch auf wörtliche Berührungen erstreckt. Diese Beobachtung ist um so bedeutsamer, je mehr die Anklänge der paulinischen Briefe an die Evangelien sich hinter eine durch die ganz andere Situation bedingte Verschiedenheit der Briefe von den Evangelien verbergen. Die Umkehrung des Sachverhalts aber in die Richtung der Abhängigkeit eben der Evangelien von den paulinischen Briefen ist durch die richtige Erkenntnis von der Enstehung und dem Charakter der evangelischen Überlieferung, die wir oben entwickelt haben, ausgeschlossen. So dient denn der Vergleich der evangelischen Überlieferung mit den paulinischen Briefen zur Bestätigung des durch die Untersuchung der paulinischen Missionspredigt und der Voraussetzungen der paulinischen Briefe gewonnenen Ergebnisses. Wie jene Untersuchung bewies, daß Paulus sowohl nach seinem ausdrücklichen Zeugnis von seiner mündlichen (Missions-) Verkündigung als nach den Voraussetzungen, die er von der christlichen Erkenntnis seiner Leser macht, die evangelische Geschichte viel reichlicher verwertet hat, als es nach seinen Briefen aussehen könnte, so hat die letztere Untersuchung erwiesen, daß Paulus auch in seinen brieflichen Ausführungen von der evangelischen Überlieferung in so weitem Maße beeinflußt ist, daß wir darin einen Beweis für die ohnehin wahrscheinliche Annahme haben, daß dieselbe nach ihren gemeinsamen Grundzügen bereits vor dem paulinischen Schrifttum ausgebildet und dem Apostel und auch seinen Gemeinden bekannt war. Denn der Stoff der evangelischen Überlieferung — so ergab es sich bei unserer Untersuchung der Evangelien — besteht nicht aus einem Konglomerat von mehr oder weniger zufälligen Erinnerungen aus dem Leben Jesu, sondern aus einem einigermaßen konstanten Zyklus von Tatsachen und Worten der evangelischen Geschichte, welcher unter lehrhaften Gesichtspunkten zusammengesetzt war und einen Kursus im Christentum bildete, um bei angehenden Christen den Glauben an Jesus als Christus zu begründen und bei schon überzeugten Christen denselben Glauben zu bestärken, sowie eine dementsprechende Lebensführung hervorzurufen.

Allerdings ist das nicht so zu verstehen, als ob die Evangelien den ganzen Unterricht im Christentum enthalten sollten, oder als ob die Christenlehre nicht zugleich auch in anderen Formen gegeben wurde. Vielmehr haben wir ja schon oben hervorgehoben, daß die Evangelien nach einem Schema angelegt sind, das gewiß auch gesondert den Katechumenen tradiert wurde (christologische Formel, bzw. Evangelium im engeren Sinne). Außerdem zeigte es sich, daß gewichtige Momente der Christenlehre, wie z. B. das Vaterunser und die Abendmahlsworte, etwa bei Joh. oder bei Mark. fehlten, indem nur Bruchstücke oder Reminiszenzen davon vorhanden waren. Neben (bzw. vor) der evangelischen Überlieferung wird dann wohl auch eine besondere Einprägung einzelner Lehrstücke stattgefunden haben.[1] Daraus erklärt sich vielleicht auch die Beobachtung, die wir oben gemacht haben, daß nicht bloß die paulinischen Briefe, sondern die neutestamentlichen Episteln überhaupt fast nur an die Heilstatsachen erinnern, wenn sie auf das Leben Jesu Bezug nehmen.

Aber trotzdem bleibt es richtig, daß die evangelische Überlieferung den wesentlichen und notwendigen Inhalt des Evangeliums irgendwie enthalten hat, denn einerseits wird doch in allen Evangelien irgendwie auf die notwendigen Punkte der evangelischen Wahrheit Bezug genommen, und andererseits dienen alle Einzelheiten irgendwie dem großen Lehrzweck, den Glauben an Jesus zu begründen und das Leben in seiner Nachfolge zu befördern. Der Grundform des Evangeliums am nächsten stehen dabei wohl Mark. und Luk., während bei Matth. schon etwas mehr von der Art der Didache (vgl. „die Apostellehre") sich entwickelt hat, und Joh. hat einerseits die Form der christologischen Formel (bzw. des Evangeliums) streng gewahrt, andererseits die Didache am wenigsten in sich aufgenommen. Wenn wir endlich noch einmal auf Paulus zurückdenken, wird sein Evangelium wohl mit der evangelischen Überlieferung in der Form des Mark. (und Luk.) am meisten Verwandtschaft gehabt haben.

---

[1]) Vgl. A. Seeberg, Katechismus der Urchristenheit p. 246 ff.

Stellenregister zu den paulinischen Briefen.

Römer.

1. Korinther.

Epheser.

Philipper.

Kolosser.

1. Thessalonicher.

2. Thessalonicher.

1. Timotheus.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

388476

Moe
Paulus und die
evangelische geschichte

 P. G[illegible]

H Oelatz

Peter Kjesert

Moe
Paulus und die
evangelische geschichte
388476

H Platz
#10

Peter Kjeal BQ

388476